الدولة الدينية

تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

تأليف
أحمد الواعظي



ترجمة
حيدر حب الله



الدولة الدينية

تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

الغدير للطباعة والنشر والتوزيع
لبنان- بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥
تلفاكس ٠١/٢٧٣٦٠٤
ص.ب ٢٤/٥٠ - بيروت - لبنان
الرمز البريدي : ١٠١٧-٢٠١٠ برج البراجنة - بعبدا

E-mail:
feqh@islamicfeqh.org
magazine@alminhaj.org
Web pag:
www.aslamicfeqh.org
www.alminhaj.org

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م

الدولة الدينية

تأملات في الفكر السياسي الإسلامي

تأليف

أحمد الواعظي

ترجمة

حيدر حب الله

الغدير

بيروت - لبنان

مقدّمة الترجمة

١ ــ أن تُخاطب دراساتنا الفكرية ــ السياسية جيل الشباب، لاسيما منه تلك الشريحة التي لم تطل على هذا الفكر، ولم تسبر أغواره، أو تعش أجواءه...، أمرٌ نحن بحاجةٍ ماسّةٍ إليه، فلغتنا الثقافية لا تصل ــ أحياناً ــ إلى هذا الجيل، وهي مشكلةٌ خلقت فاصلةً حادّةً في ما بيننا وبينه، وإذا وافقنا على فكرة المعرفة الجمعية، وقرّرنا أن الفكر والمعرفة نتاج إسهامات متراكمة تولّدها أفكار مشتّتة، ورفضنا الأرثوذوكسية والنخبوية المفرطة في عالم الفكر، وفي الفلسفة والعلوم، من دون أن ننقص من دور النخب وجهودها... إذا وافقنا على الأول، ورفضنا، الثاني أمكننا تقدير مدى ضرورة إشراك الجيل الشاب في وعي المرحلة، بل والخطر المحدق بمجتمعاتنا نتيجةً لعدم إشراكه.

لكن إشراك الجيل الشاب يتطلّب خطاباً يتواصل ويتصل ولا يتنافر محدثاً قطيعة وغربة، خطاباً يقدر هذا الجيل على هضمه، مبسّطاً لا مستخفّاً، متوازناً لا متطرّفاً، مختصراً لا مختزلاً، معمّقاً لا تجريدياً، واقعياً لا سوريالياً، يرى فيه الشاب كلّ شيء عن الآخر

محددّةً مسافته لا شيئاً واحداً استهلكت فيه الأشياء الأخرى كافة وأذيبت، يقدر من خلاله على أن يؤمن ــ حقّاً ــ بفكرةٍ أو رؤية، سيما في موضوعات الفكر السياسي التي يطالب الخطاب فيها بالتمييز بين ما هو سياسي فئوي وما هو فكري ــ سياسي موضوعي.

٢ ــ هذا الكتاب الحاضر يمكن أن ندّعي أنه سعى ــ كما يصرّح مؤلّفه ــ لتوجيه خطابٍ ثقافيٍّ إلى الجيل الشاب، خطاب لا يعرض فيه سوى الأفكار السياسية، ولا يختزل فيه الفكر السياسي بل يبسّطه وينوّعه، كما لا يستنزف فيه القارئ (الشاب) بل يحاول أن يقدّم له الأفكار الأساسية بطريقة مبسَّطة وشبه سريعة مميِّزاً بينها، وهو استعراضٌ لأكثر من تيار فكري ــ سياسي وأكثر من رؤية إسلامية عرفها بالخصوص القرن العشرين، الذي شهد حراكاً ثقافياً ــ سياسياً شديداً في عالمنا الإسلامي.

وبقطع النظر عن المضمون، فإن هذه السمات وحدها تعطي الكتاب ــ وجملة نتاجات أخرى ــ القيمة المناسبة، وتجعل منه وسيلةً من وسائل خطاب الجيل الصاعد بعون الله تعالى.

وختاماً، أتوجّه بكلّي وكياني إلى الشهداء العظام الذي رووا بدمائهم شجرة الحرّية المباركة، فأتقدم إليهم بهذا الجهد المتواضع، فإليكم أيها الشهداء، اليكم يا شهداء المقاومة الاسلامية في لبنان، وإليك، يا أخي وصديقي وحبيبي العزيز الاستشهادي هيثم دبوق، أقدّم

هديتي هذه، راجياً المولى سبحانه أن يلحظها وإياكم بعين الرضا والقبول، وأن ينفعني بها يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم... إنه قريب مجيب الدعاء.

حيدر محمّد كامل حبُّ الله

١٤٢٢/٩/٣هـ ق

٢٠٠١/١١/١٩م



مقدّمة المؤلِّف

مرّت عشرون سنةً على انتصار الثورة الإسلامية في إيران وتشكيل الجمهورية الإسلامية فيها، لقد كانت هذه الثورة تجربةً جديدةً في ميدان الحكم الدِّيني؛ إذ اختلطت الجمهورية فيها بالسيادة الربّانية، كما تربعت على كرسيٍّ واحدٍ مركزية الدين والفقاهة إلى جانب الديمقراطية واحترام الرأي العام.

وقد أثارت هذه التجربة الحديثة ردود فعلٍ كثيرةٍ مؤيّدةٍ ومعارضة، واتخذت لنفسها حيزاً واسعاً من الكتابات السياسية للعصر الحاضر، سواءٌ داخل إيران أم على صعيد بقية المناطق الإسلامية الأخرى، وسبب إبهام هذا المركّب الجديد، السابقة غير المرضية للتجارب التاريخية الأخرى للدولة الدينية، كما أن المشكلات السياسية ـ الفكرية التي أحدثتها هذه النهضة والحركة الجديدة، على صعيد المنطقة، وعالم السياسة، زادت من حساسية المؤيدين والمعارضين لهذه الأطروحة الحديثة إلى درجة أننا نلاحظ نمواً واضحاً من حيث

النوعية والكمية لمباحث الفكر السياسي الإسلامي، لا سيما نظرية ولاية الفقيه.

إن هذه الدراسة التي تمثل حصيلة مطالعات ومباحثات كاتبها في بعض الملتقيات والمنتديات الحوزوية والجامعية، طوال السنتين الماضيتين، تهدف إلى القيام ببحثٍ توصيفيٍّ تحليليٍّ لأهم الموضوعات المطروحة على صعيد الحكومة والدولة الدينية، كما تسعى ـــ وضمن الحدّ الممكن ـــ إلى تقديم بيانات منطقية ومستدلٍ عليها لجملةٍ من الشبهات والهواجس الفكرية التي عصفت بالأجواء السياسية للمجتمع الإيراني، في الآونة الأخيرة، وركّزت نشاطها على مسألتي قبول الدولة الدينية ومشروعيَّـــتها.

يرى الكاتب أنّ الإقبال الملحوظ من قبل شباب هذا البلد (إيران) على هذه المباحث يضع بين أيدينا فرصةً تستحقّ الاغتنام ليسعى أهل الفكر والقلم، والمتلهّفون للصلاح والسداد، لتبيين أسس هذه التجربة الجديدة وأصولها، وللقيام بإبدال الأجواء المثيرة للأوهام والصراعات والمشكلات السياسية بأجواء يعمرها المنطق والفكر والتأمل، وعلى هذا الأساس، فإن المخاطب الأصلي لهذه الدراسة هم الشباب الحوزوي والجامعي، ومن هنا أيضاً سوف نسعى ـــ وقدر الإمكان ـــ إلى تجنُّب المباحث التجريدية والجزئيات التفصيلية سواءً على صعيد سبك العرض وطرازه أم على صعيد مستوى الخوض في المباحث نفسها، والعمل ـــ في المقابل ـــ على تبيين أصول

الدولة الدينية ومبانيها ونظرية ولاية الفقيه.

وقد جرى توزيع مطالب الكتاب على أربعة فصول؛ يجري في الفصل الأول منها شرح حقيقة الحكومة والدولة الدينية وماهيَّتها، فيما يخصّص الفصل الثاني لبحث المذهب العلماني، ذاك المذهب الذي لا يتفاعل مع أصل تركيب الدين والدولة، وينكر بالتالي مرجعية الدين في الأمور الاجتماعية والسياسية، كما سوف يجري في هذا الفصل أيضاً ــ وضمن تعريف العلمانية ــ التعرض لأهم الاستدلالات التي أثارها العلمانيون لنفي الدولة الدينية، ومن ثم الإجابة عنها.

أمّا الفصل الثالث فيحاول ــ ابتداءً ــ دراسة التساؤل الآتي: هل أسّس النبي (ص) دولةً؟ وهل كان لهذه الدولة طابعٌ ديني أو أن الدولة قد قامت بناءً على طلب وإرادة الشعب، وبالتالي فليس لدى الدين أية دعوةٍ لتشكيلها؟ واستمراراً لهذا البحث ستكون هناك دراسةٌ للفكر السياسي للمذهبين الكبيرين المسلمين، أي المذهب الشيعي والمذهب السني.

أما الفصل الرابع والأخير، فيختص بالبحث عن الفكر السياسي الشيعي في عصر الغيبة، أي عن ولاية الفقيه، ويهدف إلى ذكر بعض المباحث المطروحة عن هذه النظرية.

إنّ رعاية حجم هذه الدراسة شكّل حائلاً دون الخوض في

جملةٍ من الموضوعات الضخمة والمثيرة للجدل، من قبيل العلاقة بين الدولة الدينية والحريّات والحقوق الفردية، وهو ما آمل التوفيق لتدوين كتابٍ عنه في المستقبل القريب.

والحمد لله ربّ العالمين

أحمد الواعظي

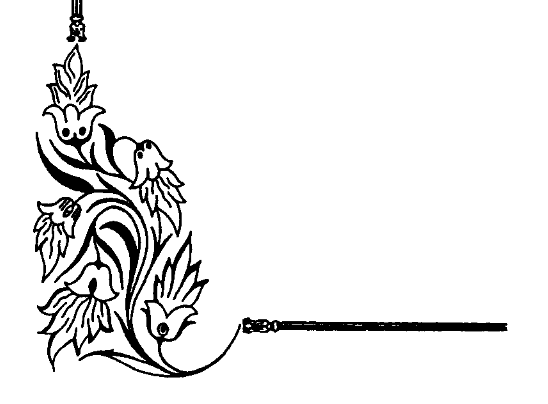
الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدّسة

١٣٧٨/٤/٤ هـ ش

١٩٩٩/٦/٢٥م

الفَصِلُ الأَوَّلُ

حقيقة الدولة الدينيّة



الدِّين والسِّياسة

تعدُّ مقولة الدِّين والسِّياسة من المقولات القابلة للقراءة من زوايا مختلفة، فالقراءة التاريخية لها تختلف عن القراءة العلم اجتماعية، وكلتاهما مغايرتان للقراءة التحليلية والتنظيرية السياسية لهذه المقولة المركّبة، أي الدِّين والسياسة.

وتتكفّل القراءة التاريخية الدِّراسات التي تُعنى بإنجازات الدُّول الدِّينية على امتداد التاريخ ونتائجها وآثارها، فقد شهد التاريخ البشري أنواعاً وأشكالاً متعددةً ومتنوعةً للدولة الدينية، أنواعاً لم تخرج موفقةً بشكلٍ واحدٍ من معمل التجربة التاريخية، فإذا ما كانت دولة الحق والعدل لبعضٍ الأنبياء والأولياء الإلهيين بمثابة العصور الذهبية في تاريخ الحكومات الدينية، فإن دولة الأمويين والعباسيين، وكذلك دولة القرون الوسطى المسيحية التي مارست نشاطاتها باسم الدين، مثّلت الفواكه المرّة وغير المستساغة لهذا المركّب، أي الدين والسياسة.

وعلى أيِّ تقدير فكلّ أنموذجٍ للحكومة الدينية يعبّر عن ظاهرة تاريخية خاصة من وجهة النظر التاريخية، لها آثارها ونتائجها الخاصّة القابلة للبحث والدراسة بشكل خاص ومستقل أيضاً.

أمّا من زاوية علم الاجتماع السياسي، فينظر إلى الدين بوصفه ظاهرةً ذات تأثير ونفوذ وسلطة، كما تتمّ قراءة تعاطيه وفعله وردّة فعله إزاء السُّلطات السياسية الحاكمة والمنتشرة في مختلف المناطق، ففي العالم المعاصر تملك الأديان الكبيرة والصغيرة ــ وبحسب شأنها ووضعيتها ــ قوّةً اجتماعية جديرةً بالانتباه، بحيث لا يمكن التغاضي عنها لدى قراءة أية أوضاع إقليمية أو ترتيبات دولية، والشاهد على هذا الإدعاء ما توجبه التعارضات الدينية من تفرقة داخلية في الدولة نفسها، أو ما تحدثه من حروبٍ أهلية، أو معارك بين الدول المختلفة.

هذه القوّة الاجتماعية العظيمة تترك آثاراً على الأداء السياسي للمواطنين وأصحاب الرأي، كما تلقي بظلالها أيضاً على الزعماء السياسيين في الكثير من الحالات، وقراءة أمورٍ من هذا القبيل وبحثها يمثّلان جانباً آخر من مطالعة العلاقة بين الدِّين والسياسة.

أمّا القراءة النظرية لمقولة الدين والسياسة فتلحظ عملية التنظير في ما يتعلّق بالتلفيق بين الدين والدولة، وكما نعلم كانت هناك على مرّ التاريخ مظاهر متنوعة لمركّب الدين والدولة، وقد أخذ هذا المركب صيغاً وقوالب متعددة أيضاً؛ فالتدخّل الديني في السياسة ظهر أحياناً على شكلٍ بسيطٍ وساذجٍ إلى حدّ الاكتفاء بتديُّن الحاكم أو حكّام المجتمع بدينٍ خاص من الأديان فقط، فيما اتخذ في بعض الأشكال الأخرى حاكمية طبقة خاصّة تسمّى طبقة رجال الدين، وكان هناك اعتقاد بأنّ هذه الطبقة تنعم بامتيازات القداسة الخاصة،

وتمثّل الواسطة ما بين الله وخلقه للعالم، وتعدّ الدولة الدينية الكنسية في القرون الوسطى الأنموذج الواضح لهذا القالب الأخير.

ولابد هنا من الانتباه إلى أن هذه الأشكال والنماذج لا تعبّر عن كافّة الأنواع المحتملة والممكنة للدولة الدينية، وإنما هي مجرّد نماذج تاريخية لها. ومن هنا كان هناك مجالٌ دائماً، بالنسبة للمنظّر السياسي، في أن لا يحدّ نفسه بالنماذج التاريخية لمركّب الدِّين والدولة، وأن يسعى ــ بالتالي ــ في تنظيره لتقديم أشكال وصيغ جديدة له.

سيجري، في هذا الكتاب، تسليط الضوء على العلاقة بين الدين والسياسة من المنظار الثالث، وسيكون تركيز الجهد على:

أوّلاً: بيان المراد من الدولة الدينية، ومجال تدخّلها على الصعد السياسية المختلفة.

ثانياً: توضيح أحد أنواع الدولة الدينية وترسيمه، وهو ذاك القائم على نظرية ولاية الفقيه، والقيام بالدفاع المنطقي عن المباني النظرية له.

ثالثاً: دراسة العلاقة بين الجوانب الدينية والمدنية في هذا التفسير الخاصّ للدولة الدينية، وبعبارةٍ أخرى البحث عن دور الشعب في هذا النوع من الدولة الدينية، وتقييم هذا الدور.

وتجدر الإشارة، هنا، إلى مسألةٍ لا تخلو من فائدة، وهي أن

العلاقة بين الدِّين والسياسة وتدخّل الدين فيها أمرٌ مغايرٌ لـ "السياسة الدينية"، فلا تنسجم كافة الأديان روحاً وجوهراً ومضموناً مع تدخلها في الأمور السياسية أو امتزاجها بالدولة وتشكيل الحكومة الدينية، بل إن هذه الإمكانية خاصّة ببعض تلك الأديان، لكن لكل دين سياسة دينية، وهذه السياسة الدِّينية تمثل الجزء الذي لا ينفك عن الدين نفسه، كلّ دين، ذلك أن أنصار هذا الدين يبدون اهتماماً استثنائياً بتبليغ دينهم الخاص وترويجه وإشاعته،ويسعون لحفظ الموقعية الدينية لأبناء ديانتهم، وهذه الأمور لا تتسنَّى من دون ممارسة السياسة والتدبير من قبل زعماء هذا الدين ومتولّي أموره، ومجال هذه السياسة وهذا التدبير هو الثقافة الدينية والأنشطة المذهبية والسعي لتوسعة التديُّن والاعتقاد الديني.

وتتصل السياسة الدينية، في بعض الأحيان فقط، بحدود التدبير الاجتماعي، وتقترب من وضع اليد على أعلى السلطات، وتختلط بظاهرة الدولة والسلطة. وفي حالة تحقق هذا التركيب، فإن "الدين السياسي" و"السياسة المتدينة" سيحظيان بتحقّقٍ خارجي.

إن التنظير في مجال الدولة الدينية، والذي يلعب دور تنظيم نظريةٍ ما، ويقوم بعرض تركيب خاصّ من الدين والدولة، لابدّ له من العمل على صعيدين مختلفين:

الأوَّل: جهد داخلي مرتبط بتقسيم منطقي ومعقول لأجزاء

هذه النظرية وعناصرها، فلابد له من تحديد مجال تدخّل الدين بشكلٍ واضحٍ، وتبيين كيفية توزيع السلطة السياسية، وبالتالي تقديم بيان واضح عن العلاقة ما بين المؤسسات المختلفة للدولة. أمّا على صعيد البحث في الفقه السياسي والحقوق السياسية فإن عليه تحديد العلاقة ما بين حفظ الأمن والاقتدار من جهةٍ وحفظ الحقوق المشروعة والمعقولة للأفراد من جهة أخرى، وهو ما يدفع لعرض تصوّر واضحٍ ومحدّدٍ عن الجوانب المدنية للدولة والجوانب الدينية لها.

الثاني: جهدٌ تحليلي نظري، ويتركّز على الدفاع النظري عن الفكرة والنظرية، ذلك أن طرح أي نظريةٍ في ما يتعلّق بالدولة الدينية يدفع إلى إثارة البحث على مستويات ثلاثة:

المستوى الأول: لابد لهذه النظرية، أو الفكرة، من أن تكون واضحةً بيّنةً من الناحية المفهوميّة، أي أن يكون المراد والمقصود من الدولة الدينية ودور الدين في الساحة السياسية واضحاً وجليّاً، وفي ظلّ هذه الإبانة المفهومية لا بد من شخوص عناصر الافتراق والاشتراك بين هذه النظرية وبقية التجارب التاريخية للدولة الدينية، وكذلك بقية النظريات المطروحة على هذا الصعيد.

المستوى الثاني: ويتعلّق بعدم إمكانية التحقّق الخارجي للدولة الدينية، إذ يرى بعض المخالفين لأطروحة الدولة الدينية أن التغيرات السّريعة للظروف والعلاقات الاجتماعية البشرية تحكم، من الناحية

العملية والميدانيّة، بإخفاق هذه الأطروحة التركيبية بين الدين والدولة، وبالتالي انحصارها في الجانب النظري، ومن هنا فعلى المدافعين عن أطروحة الحكومة الدينية تقديم الاستدلالات المنطقية على مدى إمكانية تحققها عينيًّاً.

المستوى الثالث: البحث عن مطلوبية الدولة الدينية وضرورتها، فبعض المناقشات النقدية للحكومة الدينية تفد من أشخاص يرونها أمراً غير مطلوب، بل مضرٌّ بالمجتمع والدين نفسه أيضاً حتى لو افترضنا إمكانية التحقق العملي لهذا المركّب، وهذا يعني أن صلاح الدين والسياسة معاً إنما يكون ـــ وفق هذا التصوّر ـــ في انفصال أحدهما عن الآخر.

ويختص هذا الفصل، بدوره، بالمستوى الأوّل للبحث المذكور، ويهدف إلى تقديم بيانات واضحة عن مفهوم الدولة والحكومة الدينية، فيما سيتكفّل الفصل الثاني بالحديث عن مطلوبية الدولة الدينية وإمكان قيامها، ومن ثمّ سيقوم بدراسة المناقشات الواردة على هذا الصعيد وتحليلها.

لكن، ولأجل بيان المقصود من الدولة الدينية وحقيقتها، لابد لنا من تعريف المصطلحين الواردين هنا ألا، وهما: "الدولة" و"الدين".

تعريف الدّولة

عندما نقوم بعملية تلفيقٍ ما بين الدين والدولة أو الحكومة والدين، واستحداث نماذج تركيبية من قبيل "الدولة الدينية"، أو "الحكومة الدينية"، يصبح لزاماً علينا تحديد المراد والمقصود من مصطلح الدولة والحكومة بشكلٍ واضحٍ.

لقد دلّت مفردة الحكومة (Government) والدولة (State) على معانٍ متعددة في استعمالاتها القديمة والجديدة، فبعض منها كان مترادفاً وبعض آخر، فيما اختلفت المعاني في بعض الموارد، فمثلاً الدولة، في الاصطلاح الحديث لها، تعني الاجتماع الإنساني الذي يعيش على أرضٍ معينة ويمتلك حكومةً ذات نوع من الحاكمية والسلطة التي تُعملها في حق الأفراد؛ وتتركّب الدولة ـــ طبق هذا التعريف ـــ من عناصر أربعة هي: السكّان، الأرض، الحكومة، والحاكمية، وهذا معناه أن الحكومة لم ترادف الدولة هنا، وإنما كانت مجرّد عنصر من عناصرها الأربعة.

أمّا إذا عرّفنا الدولة على أنها السلطة السياسية المنتظمة والتي تمارس الأمر والنهي، فإنها حينئذ سوف تترادف والحكومة، وطبقاً لهذا التعريف لا تعني الدولة خصوص السلطة التنفيذية الإجرائية للبلاد والهيئة الحاكمة التي تقع على عاتقها مسؤولية تنفيذ القوانين،

وإنما كلّ الهيئة الحاكمة المشتملة على مجموعة مؤسَّسات السلطة وكياناتها.

هذا المعنى للدَّولة ـــ وهو المعنى المقصود هنا ـــ ذو أبعادٍ ثلاثةٍ متمايزة، وفي الوقت نفسه مترابطة ببعضها البعض:

أ ـــ الحكومة والدولة هي صاحبة السلطة ومالكة الأمر والنهي، وهـــي الـــتي تصـــدر الأوامـــر والمقرّرات، وهذه الأمرة والقدرة (Authority) تعد خصيصةً غير قابلةٍ للإنفكاك عن كافّة صور الحكومة والدولة وأشكالهما.

ب ـــ للحكومة مؤسّسة وبنية (Structure). فالدولة جهاز منظّم سواء كانت بشكلٍ استبدادي أم ضمن صيغة ديمقراطية، وهي تستمدّ لممارسة سلطتها المدد والدعم من مؤسساتها وتشكيلاتها المختلفة.

ج ـــ تمارس الحكومة السلطة وتُعمل قدرتها، أي أنها تضع على عاتقها مجموعةً من الوظائف، كما تتحمّل على المستوى الاجتماعي العام وأمام الحكومات الأخرى وظيفةً محدَّدةً(Function)، ووفقاً لما تقدَّم تعني الحكومة السلطة السياسية التي تمارس الأمر والنهي، وتقع على عاتقها مسؤولية التقنين ووضع السياسات وتنفيذها، كما تتحمل مسؤولية القضاء وإقرار النظام والأمن.

إن منشأ السلطة السياسية وأساس قدرة الحكومة على القيام

بوظائفها وأمورها إنما هو الحاكمية (Sovereignty)؛ فالدولة ــ واعتماداً على حاكميتها ــ تستطيع إعمال قدرتها السِّياسيَّة في المجالات المختلفة، وإبراز إرادتها السياسية داخل البلاد وخارجها.

لكن بالرغم من أن الحكومة تصدر أحكامها وتمارس أمرتها اعتماداً على حاكميّتها الحقوقية، إلا أن هناك سؤالاً يثار أمام أية دولة أو حكومة ألا وهو: هل لها حقّ في الحاكمية أو لا؟ وبعبارة أخرى: هل أن حاكميتها ذات مشروعية (Legitimacy) وحقانية أو أنها غير مشروعة وغير سليمة؟

ومبحث المشروعية هذا من المباحث الشديدة الأهمية في الفلسفة السياسية، ولا يستغني عنه أيّ مذهب أو مدرسة أو نظام سياسي، ذلك أن أركان الحكومة ومؤسَّساتها كافّة، وكامل القرارات والتدابير السياسية ترهن، في مشروعيتها وحقانيتها، لمشروعية حق حاكمية الدولة وسلطتها، وسوف تكون مشروعية جوانب الدولة وشؤونها كافة مورداً للترديد والإنكار ما لم يكن هناك إثبات منطقي ومعقول لحقّانية الحاكمية نفسها.

معنى الدِّين

إن توصيف الحكومة بوصفٍ دينيٍّ وعنونة الدولة بـــ"الدولة الدينية" يفرض علينا التساؤل التالي: ما هو الدِّين؟

والجواب عن هذا التساؤل مشكلٌ جداً؛ ذلك أن ما يسمّى ويعرف اليوم باسم الدين ذو تنوُّع واتساع كبيرين؛ عبادة الواحد الأحد، العبادات المتنوِّعة للأصنام، الاعتقاد بالقدرات الخارقة، عبادة الروح، الاعتقاد بقداسة بعض الحيوانات والأشياء... ذلك كله يضع لنفسه اسم الدين، ويدرس على غير صعيد معرفي من جهات مختلفة كعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وفلسفة الدين.

هذا التنوع وهذه السعة يفرضان عدم وجود جهةٍ مشتركة جامعة بين الأديان المختلفة، وهو ما ينفي إمكانية تقديم تعريفٍ واحدٍ للدين مبتنٍ على أساس القواسم المشتركة، ومن هذه الجهة يشبه لفظُ الدين إلى حدٍ كبير كلمة "اللعب"؛ فتنوع الألعاب كبيرٌ جداً، فبعضٌ منها يهدف إلى التسلية واللذة، وبعضها الآخر يطلب به الرياضة، فيما بعض ثالث يحاول به إرضاء حسّ التباري والتفوّق، كما أن بعضِ الألعاب يتشكّل بشكل جماعي فيما بعضها الآخر يأخذ شكلاً فردياً... وهذه الأمور تحول دون إمكانية عرض تعريفٍ واحد ومشترك لـــ "اللعب".

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الإشكالية، في تعريف الدين،لا مفرّ من العدول عن تعريف كلمة الدين إلى تعريف الدين المحدد الذي نعتقد به ونسلط الضوء عليه، فإذا هدفنا إلى إجراء تقسيم كليٌّ عام للأديان وجدناها تنقسم إلى أديان إلهية وأخرى بشرية؛ أمّا الأديان الإلهية أو الوحيانية فهي التي تملك جذراً غيبياً، وترتكز أسسها على

الوحي والرسالة الإلهية، بخلاف الأديان البشرية، فإن جذورها ترجع إلى الاحتياجات البشرية، وبالتالي فهي مصطنعة ومختلقة من قبل البشر أنفسهم، لقد دفعت بعض الحاجات النفسية أو الاجتماعية البشر إلى اتباع بعضٍ من العقائد والسلوكيات، والأديان التوأم مع أساس عبادة الأصنام والاعتقاد بالقوى الساحرة المشعوذة مثالٌ واضح لهذه المجموعة من الأديان.

وفي ما يتعلق بالدِّين السماوي، فالإنسان ليس صانعاً، ولا خالقاً له، وإنما هو متلقٍّ مدركٍ له ولمحتواه، فجوهر التدين إنما هو الاعتقاد والالتزام القلبي بمحتوى الوحي والسلوك، والالتزام العملي بتعاليم الوحي.

إن العناصر الرئيسية والبناءة لمحتوى الدين ليست من نوعٍ واحدٍ بل هي مجموعةٌ من الأمور التي تشكّل بانضمامها شيئاً يسمّى الدينَ الإلهي، ويتشكل الدين المبني على الوحي من أصول ثلاثة هي:

أ ــ الحقائق والاعتقادات التي يطالب المتدينون بالإيمان بها، الله، وجود القيامة، الثواب والعقاب الأخروي (الجنة والنار)، نماذج من هذه الحقائق الدينية التي يشكّل الإيمان بها أساس التديّن، وهذا القسم من الدين يسمّى بالعقائد، وكما قلنا سابقاً فإن ما يلزم الإيمان به يشكّل جزءاً من الدين لا الإيمان والعقيدة نفسيهما؛ ذلك أن العقيدة والإيمان هما أساس التديّن، والحال أن كلامنا يدور حول

تعريف الدين وتعيين عناصره الجوهرية.

ب ـــ الشريعة والمناسك، ويشكلان القسم الآخر للدين، وهذا القسم يشمل التعاليم المتصلة بكيفية الارتباط بالله تعالى وعبادته، وكذلك تنظيم العلاقات الحقوقية والمدنية والقوانين والمقررات المتصلة بآداب السلوك الاجتماعي، وكيفية تنظيم العلاقات الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

ج ـــ الأخلاقيات، وتشتمل التعاليم والإرشادات المتعلقة بمعرفة الفضائل والرذائل الأخلاقية، والترغيب والحثّ والحضّ على التخلق والتأدب بها، كما يمكن إدراج الأهداف والقيم الاجتماعية والإنسانية في هذا القسم أيضاً.

إذا عَدَدْنا الدِّين مجموعةً من الحقائق والقوانين والمناسك والأخلاقيات التي يطلب من المؤمنين الإيمان بها والعمل وتنظيم السلوك وفاقاً لها فإن الوحي ـــ بوصفه رسالةً إلهيَّةً ـــ يعد أهم أصل ومنبع لمعرفة محتوى الدين، لا المنبع الوحيد للمعرفة الدينية؛ ذلك أن للعقل دوراً أساسياً هو الآخر في معرفة بعض العناصر الدينية، ودور العقل في معرفة القسم الأول من عناصر الدين، أي الحقائق الدينية، يعدّ أوضح وأجلى؛ إذ إنه والاستدلال البرهاني مقدّمين على الوحي الإلهي في معرفة بعض القضايا والحقائق الدينية كوجود الله تعالى ونبوّة النبي، كما أنه لا يمكن الحديث عن وحيانية الأقسام الأخرى

للدين وغيبيّتها، دونما إثباتٍ استدلاليٍّ وعقلاني لهذه الأمور.

وهنا نصل إلى بحث المركّب الثنائي القائم بين الدين والحكومة بعد الفراغ عن تعريف كلّ منهما على حدة.

أنواع الدّولة الدينية

في الحقيقة، إلحاق كلمة "الدينية" بكلمة الدولة أو الحكومة أمرٌ موجبٌ للإبهام! إن مركب "الدولة الدينيّة" لا يحكي بنفسه عن الدور الذي يملكه المتدينون أو علماء الدين في الدولة، كما لا يشرح المعيار والضابط لدينية الحكومة، ولا يذكر أين يكمن هذا المعيار. وهذا الإبهام يؤدّي إلى إفساح المجال للعديد من التصويرات للتفاسير والانطباعات المختلفة لهذا المفهوم، وكل واحدٍ من هذه التفاسير يعرض نوعاً من أنواع الدولة الدينية، ونحن بدورنا سنقوم هنا بالإشارة إلى بعضٍ من هذه التفاسير، لكن من دون أن يكون هدفنا من ذلك دراسة وتحليل مضامين هذه التصويرات والنظريات دراسةً وتحليلاً مفصلين، وإنما تهيئة الأرضية لتبيين التفسير المقبول لدى الكاتب عن الدولة الدينية، وهو تفسير نظّمت محتويات هذا الكتاب على أساسه.

وقبل الشروع في بيان هذه التفاسير لا بأس بالإشارة إلى أن بعضها لا يتعدّى حدّ التصورات والفرضيات، وليس له

بالتالي مناصرون حقيقيون.

١ ــ الدولة الدينية هي الدولة التي يكون فيها المؤمنون بدين معين أصحاب السلطة السياسية، وبالتالي فإدارة السلطة السياسية للمجتمع وكافة المؤسسات والكيانات التابعة للسلطة إنما هي بيد المؤمنين بهذا الدين الخاص، وفي هذا التفسير تكون الدولة الدينية مترادفةً و "دولة المتدينين".

٢ ــ كون السلطة السياسية بيد طبقة خاصة باسم "رجال الدين"، ورجال الدين هم الأفراد الذين يشكّلون الواسطة المعنوية بين عالم الألوهية والربوبية وعالم الإنسانية، وهم يتمتعون بنوعٍ من القدسية.

لقد تبلورت تجربة الدولة الدينية في أوروبا القروسطية على أساس هذا المفهوم والتصور، فقد تمتع رجال الدين وأرباب الكنيسة ــ كواسطة بين الله والخلق ــ بامتيازٍ خاصٍ سمّي بحق الحاكمية، ولهذا الحق أيلولةٌ إلى حكومة الباري تعالى وربوبيّته، وتتحوّل قرارات رجال الدين وتدابيرهم وكلماتهم إلى ما يشبه الوحي الإلهي المقدّس غير قابلة للخدشة نظراً لارتباطهم بالقداسة والملكوت، كما تمتاز هذه الدولة بعدم المساءلة أمام الشعب وعم تحمل أية مسؤولية، كما أن النواحي المدنية والرقابة الشعبية لا وجود لها هنا سوى بالحد الأقل الممكن.

٣ ــ الدولة الدينية هي الدولة التي تكون للتعاليم الدينية تأثيرات كافية في عملها، بيد أن مجال تدخل الدين في الدولة يكون محدداً بنطاق معين، ووفقاً لهذا التصور لا يكون للدين موقف خاص إزاء شكل الدولة والنظام السياسي، وبالتالي فسوف تصبح أمورٌ من قبيل جهاز السلطة السياسية وبنيتها، وكيفية توزيع السلطات وشكل الترابط بين المؤسسات المختلفة، جميعها، أموراً غير دينية، أي هي مسائل مدنية بحتة، وهذا يعني أن البشر بإمكانهم اختيار نوع النظام السياسي الذي يريدونه، أما مجال التدخل الديني فينحصر في أمرة الحكومة (Authority)؛ أي أن الدين يطالب المسؤولين السياسيين بمراعاة تعاليمه في أوامرهم ونواهيهم وفي ممارساتهم السياسية وتدبيرهم للأمور الاجتماعية ووضع القوانين، وهذا معناه أن هدف دينية الدولة يكمن في عدم مخالفتها للتعاليم الدينية ورعايتها للأهداف والقيم التي يراها الدين.

٤ ــ الدولة الدينية هي الدولة التي تسخّر سلطتها السياسية وحاكميتها وسيلةً مطمئنةً في تحقيق الآداب والأخلاق والسلوك الديني الخاص، ومن ثم الترويج لهذا الدين ونشره، إن دينية الدولة على أساس هذا التفسير إنما هي من حيث تعهدها والتزامها العمليين بالدفاع عن ظواهر الدين في المجتمع وآدابه من دون الإصرار على ضرورة كون النظام السياسي وجهاز السلطة مستمدين من التعاليم الدينية نفسها، ويؤكد هذا التصور على دفاع الدولة عن الدين

وحمايتها له؛ الأمر الذي يشكّل المعيار لدينية هذه الدولة، وذلك من دون الحث الأكيد على استلهام الأوامر والتدابير الحكومية من التعاليم الدينية نفسها.

٥ ــ التفسير الإفراطي للدولة الدينية القائم على استمداد هذه الدولة كافة شؤونها وجوانبها ومرافقها من الدين بحيث لا تملك أيّة جنبة بشرية أو لون مدني، فليس الدين مجرّد راسمٍ للنظام السياسي وكيفية توزيع السلطات ونوع مؤسسات السلطة والعلاقات القائمة بينها، بل إن كل ما تحتاجه إدارة المجتمع يجري تأمينه عن طريق النصوص الدينية، ولا يقتصر الدين في بيانه على الأهداف العامة والخطوط العريضة للمجتمع، بل يمتد الأمر إلى ترسيمه حتى الحكم ووضع البرامج الحكومية وجعل السياسات وتحديد المسارات. وبعبارة أخرى تشتمل التعاليم الدينية المستمدّة من النصوص على فنّ الإدارة الشاملة للمجتمع، كما تبين وسائل حلّ المعضلات الاقتصادية والثقافية والسياسية أيضاً بحيث يكون المجتمع الديني الواقع تحت مظلّة الدولة الدينية مستغنياً بصورةٍ كاملة عن التجارب العقلائية والمناهج الإدارية الأخرى لبقية المجتمعات والدول غير الدينية.

٦ ــ وفي النقطة المقابلة للتفسير الخامس الذي يمنح الدين الدرجة الأولى والحد الأعلى في مختلف المجالات الحكومية يرى بعضهم انحصار دور الدين في بيان الأهداف والقيم للمجتمع، ووفقاً لذلك فالدين لا يقدّم نظاماً سياسياً ولا طرقاً ووسائل لحلّ

المعضلات، كما لا يملك بيانات واضحة لتنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، بل يكتفي، في مجال الحكم والسياسة، بذكر الأهداف والقيم الخاصّة التي يراها، وبناءً عليه تصبح كافة المسائل المرتبطة بالحكومة مدنيةً وبشريةً، والبشر أنفسهم يقومون ــ على أساسٍ من عقلهم وتجاربهم الخاصة ــ بالتنظيم السياسي لذاقم فيما يلتزم الدين جانب الصمت في هذه الأمور كافة.

وطبقاً لهذا التحليل تصبح لاحقة "الدينية" التي تعقب كلمة "الدولة" مؤشراً على اعتبار الدولة نفسها ملتزمةً برعاية الأهداف والقيم الدينية، فتعهُّد أصحاب السلطة برعاية القيم الدينية يؤدّي إلى اتصاف الدولة بصفة الدينية.

٧ ــ يمكن تفسير مركّب الدين والدولة بضرورة انسجام كافّة الأمور والدين في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية، ووفقاً لهذا التصور تستجيب الدولة الدينية لرسالة الدين وتوجيهاته المرتبطة بالنواحي السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، سواء كان هذا التوجيه متضمناً لعرض نظام سياسي ما أم مشتملاً على منهج لرفع بعض المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، أم مقتصراً على ذكر الأهداف والقيم، لا يمكن لأي عاملٍ تحديد مجال تدخل الدين في ساحتي السياسة والاجتماع، وبالتالي حصره في نطاق معين، فالمجتمع الديني يعيش الهاجس الديني، وهو هاجسٌ شامل لكافة النواحي والجوانب، ولا ينحصر في ناحية خاصة محددة، وهذا المجتمع يناغم

نفسه دائماً مع الدين في مختلف الشؤون الفردية والاجتماعية.

والفرق بين هذا التفسير وبقية التفاسير يكمن في افتقاده حكماً خاصاً مسبقاً فيما يرتبط بمجال التدخل الديني في السياسة، فهو يرى أنّ مرجعية الدين تشمل المجالات الحكومية والتدابير الاجتماعية كافة، شريطة أن تكون للدين في هذا المجال أو ذاك نصوصٌ واضحة وجليّة، وبناء على ذلك لا يصح اختزال مرجعية الدين في الأهداف والقيم أو تحديده بدائرة الأمرة وإصدار القرارات.

ولا يعني هذا التحليل للدولة الدينية صيرورة الدين المرجعية الوحيدة التي تحكم الشؤون الحكومية كافة، فهناك فرق بين عدم اعتبارنا الدين منحصراً في دائرة معينة وبين توقعنا منه الحكم في كافة الشؤون السياسية والحكومية، وبالتالي قطع الطريق على أية استفادة أو توظيف للعقل والتجارب العقلائية البشرية في الجوانب الإدارية، وبهذا يظهر الفرق الواضح بين هذا التفسير والتفسير الخامس المتقدّم.

ويرى التفسير السابع ــ رغم اعتقاده وتأكيده على مرجعية الدين في كافة الأمور الاجتماعية والسياسية والحكومية ــ أن الجوانب المدنية والمساهمات التجريبية العقلائية والأساليب والطرق البشرية في مجال إدارة المجتمع تقف على الخط الذي يقف عليه الدين؛ ذلك أن هذا التفسير يصحّح الفكرة القائلة بإمكانية عدم العثور في النصوص الدينية على رسالة واضحة ومعطى جلي يرتبط بمجال

معين، وبالتالي فعلى البشر أنفسهم أن يقوموا بتنظيم هذا الأمر اعتماداً على عقولهم وعلومهم وتجاربهم.

هذه التفاسير السبعة تمثّل بعض الصور والاحتمالات المختلفة لتعريف الدولة الدينية، وهذا يعني أن هناك احتمالات أخرى قابلة للبحث أيضاً، ومع الأخذ بعين الاعتبار التعريف الذي عرضناه للدين تصبح التفاسير التي تمنح الدين مرجعيةً ما، وتركّز اهتمامها على ضرورة تعهد الدولة الدينية برعاية التعاليم السماوية تصبح هذه التفاسير أقرب للموافقة عليها من غيرها، وبذلك نكون قد خطونا خطوة أخرى تقربنا من المعنى المنظور لنا للدولة الدينية، والخطوة الأخيرة تكمن في دراستنا التفاسير التي تجعل معيار دينية الدولة مستبطناً في الاعتراف بمرجعية الدين، لكنها تختلف في ميزان هذه المرجعية الدينية، وبعبارة أخرى القيام بتحديد ما هو الصواب من بين التفاسير الثالث والخامس والسادس والسابع، والمعيار في هذه المحاكمة تعيين مجال التدخل الديني في السياسة.

الدّائرة الدينية في السياسة

قبل الشُّروع في محاكمة مجال التدخل الديني في السياسة وتحديد ميزان مرجعيته فيها وشكل هذه المرجعيَّة، من اللازم البحث في نقطتين أساسيتين إحداهما ما هو معيار "الدِّينية"، وما هو الضابط

الذي يجعلنا ننسب إلى شيءٍ ما وصف الدينية هذا؟ وثانيتهما ما هو المنهج لتعيين الدائرة الدينية وتحديدها؟

أ ـــ أما على مستوى المحور الأول فالجواب الطبيعي الذي يتبادر إلى الذهن هو أن كل ما هو موجود في النصوص الدينية من قرآن وروايات عن أهل بيت العصمة هو "ديني"، وبناء على هذا يصبح أي تعليم أو إرشاد أو معرفة مستقاة من النصوص الدينية أمراً دينياً سواء في مجال الاقتصاد أو السياسة أو التربية والتعليم أو الفروع والمجالات الأخرى المتعلقة بالحياة الفردية والجمعية للإنسان، وفي غير هذه الصورة تصبح المعرفة بشريةً منبثقةً من عقل البشر وعلمهم وتجربتهم، وهذا معناه أن معيار الدينية والبشرية كامنٌ في نطق النصوص الدينية وسكوتها، والحد الفاصل بين الدين وغيره يتبلور من خلال النصوص الدينية نفسها.

ويرتكز هذا الجواب على مصادرة قبلية تقول: إنّ المصدر الوحيد لمعرفة الدين إنما هو النصوص الدينية، وبالتالي فمحتوى الدين يتم إبلاغه والتعريف به عن طريق خصوص هذه النصوص، لكننا في بحث تعريف الدين أكّدنا على هذه النقطة، وهي أنه بالرغم من كون النصوص الدينية هي المنبع العظيم لمعرفة المحتوى الديني، لكنه ليس المنبع الوحيد، فالعقل هو الحجة الباطنية الإلهية، ويصنف مصدراً آخر للمعرفة الدينية. وهذا يعني أن المعرفة العقلية لا تقع قبال المعرفة الدينية، بل إنها تعد في بعض الحالات جزءاً منها، وإن كان صحيحاً

القول إنّ المعرفة العقلية مغايرة للمعرفة النصية المنبثقة من النصوص الدينية، وإذا صرفنا النظر عن هذا المطلب الدقيق، وسلمنا ــ على سبيل المسامحة ــ بأن المعرفة الدينية هي تلك النابعة من النصوص الدينية، وبأنّ الحد الفاصل بين الديني وغير الديني يجري ترسيمه من جانب النّصوص الدينية،فسوف يكون السؤال عن الدائرة التي يملكها الدين في مجال السياسة وعن مرجعيته في هذا النطاق مترادفاً والسؤال عن الدائرة التي لابد للأمور السياسية من الرجوع فيها للنصوص الدينية؟ إذ إن الدينية تعني الاستبطان في التعاليم الدينية النصوصية.

وهنا يطرح التساؤل الآتي نفسه عن المنهج الذي يمكن بالاعتماد عليه معرفة الأمور التي يجب فيها الرجوع إلى النصوص الدينية وتلك التي يرجع فيها للعقل والعلم والتجربة والمعرفة البشرية؟ وهذا السؤال هو في الواقع المطلب الثاني المتقدم الذي سنقوم بدراسته.

لقد أشرنا لدى تعريفنا للدين إلى هذه النقطة، وهي أن الأديان قابلةٌ للتقسيم إلى قسمين: إلهي (وحياني) وبشري، فالدين البشري هو الدين المصطنع والمخلوق للبشر أنفسهم، وقد ظهر على أساس تأمين احتياجات خاصة. بعض الأديان البشرية ظهر بهدف تأمين بعض الحاجات الروحية والنفسية (الحاجات الفردية) فيما بعضها الآخر كان ظهوره بهدف تأمين الاحتياجات الاجتماعية كإيجاد الرابطة بين أفراد القبيلة الخاصة أو تقوية المعنويات والروحية الحربية

ورفع الأمل بالانتصار في الحروب. والأديان القبلية وبعض الأديان الصنمية تمثل نماذج واضحة لهذا النوع، والخصوصية الرئيسة لهذه الأديان هي أن وجودها وبقاءها ومجال نفوذها رهين لتلك الاحتياجات التي ظهرت على أساسها، وهذا الارتهان يفرض تزلزل هذا الدين وتضعضعه إذا ما جاء ما يخلفه أو ينافسه في قضاء تلك الاحتياجات، وهو ما يؤدِّي إلى تضييق نطاق نفوذه عبر الأيام.

وعلى صعيد هذه الأديان، هناك منهج واضح لتحديد مجالها ونطاقها، ووفقاً لهذا المنهج لابد في البداية من تحديد تلك الحاجات التي جاء هذا الدين لتأمينها، ومن ثم تحديد ما هو القسم الذي لا يزال باقياً من هذه الحاجات حتى اللحظة، وبأي مقدارٍ يمكن رفعه عن طريق الوسائل الأخرى. وبعد متابعة هذين الأمرين يتم تحديد نطاق مرجعية هذا الدين. وبعبارة أخرى يتم تعيين دائرة هذا الدين على أساس الدور الحصري الذي يلعبه في تأمين مجموعة الاحتياجات، فمرجعية هذا الدين يمكن القبول بها في الموارد التي لا يزال البشر في حاجةٍ إليها من دون وجود أي مصدر آخر للوفاء بها غير الدين.

لكن هل يمكن اعتبار هذا المنهج مفتاحاً للحل فيما يرتبط بالأديان الإلهية الوحيانية؟ هل يمكن القول: إنَّ الإسلام ــ ونظراً لضعف العلوم الإنسانية وحداثة التجارب العقلائية البشرية في مجال الحياة السياسية والاجتماعية والإدارة الاقتصادية ــ شمل قسماً كبيراً

من الأمور، وعبّر بالتالي عن استجابة للكثير جداً من الحاجات المتنوعة، بيد أن المسألة مختلفة في الحياة المعاصرة؛ حيث الرشد ونمو العلوم الإنسانية واختمار التجارب البشرية ونضوجها فيما يرتبط بإدارة المجتمع والدولة، وهذا ما يؤدي إلى قيام هذه العلوم والتجارب بدور الإجابة عن الكثير جداً من الحاجات التي كان الإسلام في الماضي يقوم بدور الإجابة عنها، وبناء عليه تكون مرجعية الإسلام ودائرة تدخله في المسائل الحكومية وبقية المقولات الاجتماعية محدودة، وبالتالي فالموارد التي لا تؤمنها بقية المنابع المعرفية البشرية من العقل والعلوم الإنسانية والتجارب العقلائية هي ـــ فقط ـــ ما يمكن الرجوع فيه إلى الدين؟

هذا النوع من القراءة لدائرة التدخل الديني يشتمل على خطأين أساسيين هما:

الأول: جعل الإنسان هو المدار والمحور بدلاً من جعل الوحي كذلك، فالدين هو الهداية الإلهية للبشر، والوحي هو الرسالة الإلهية المحرّرة للإنسان، ومحتوى الرسالة وأساس الوحي هما اللّذان يقومان بتعيين النطاق الذي يُعنى به الدين، وهذا معناه أن الأصالة في تعيين الدائرة الدينية إنما هي للرسالة الإلهية وللوحي، فالأمور التي كان للدين فيها كلامٌ ما وقدّم فيها مجموعةً من التعاليم تدخل في دائرة الدين ونطاقه، بينما الأمور التي لا يوجد فيها من جانب الباري تعالى أي رسالة خاصة بل التزمت النصوص الدينية الصمت إزاءها تحسب

خارجةً عن المجال الديني، أمّا إذا رأينا هنا أن الدائرة الدينية تابعة للحاجات البشرية، فإننا نكون قد منحنا الإنسان نفسه الأصالة وحددنا المجال الديني لا على أساس المحتوى الديني وإنما على أساس مقدار الحاجة البشرية للدين، وهذا معناه القيام بعملية تضييق مستمرّة للنطاق الديني وحاجة الإنسان إلى الدين تناسباً مع ارتقاء العقل والعلم البشريين وتطوّرهما، وهذا النقصان في الحاجة يستدعي أن يكون الشيء الذي كان حتى الأمس القريب جزءاً من الدين ليس بجزء منه اليوم، وبالتالي فهو محتسب خارجاً عن نطاقه.

الثاني: افتراض هذه النظرية نظريةً مسلمة، وهي أن الحاجات التي جاء الدين لتأمينها لنا حاجات قابلة للتعرف عليها بشكلٍ كاملٍ، ومن ثم فإننا قادرون ــ وبشكلٍ جيدٍ ــ على تحديد الأمور التي لا نحتاج الدين فيها، بحيث إن الحاجة التي كانت موجودة للدين في إطارها لم تعد اليوم كذلك وإنما جرى تأمينها عن طريق آخر.

وهذا التصوُّر باطل وغير قابل للدفاع عنه، وذلك لأمرين:

أوَّلاً: لا تنحصر الحاجات الإنسانية بالحاجات المادية المحسوسة، فالحاجات الواقعية له ــ ذات التَّرابط مع سعادته الأبدية ــ أكثر تعقيداً من القول بأنها ممكنة الانكشاف بشكل تفصيليٍّ لنا.

ثانياً: من أين نعرف أن علومنا التي تعلمناها وتجاربنا البشرية التي خضناها قد أمّنت لنا الحاجة المعينة، بحيث أننا لم نعد في حاجة

بالنسبة إليها إلى الدين؟ وبعبارة أخرى: لا يمكن أن يكون رفع الحاجة مطلوباً عن أي طريق، فإن حاجة العطشان للماء يمكن أن تزول بشربه الماء الملوث، وهذا معناه أن الشيء المهم هو كيفية رفع هذه الحاجة وطريقة ذلك.

ولكي يتضح الأمر أكثر يمكن التركيز على مثال يرتبط بمقولة السياسة؛ لنفرض أن الإسلام قد قدّم نمطاً معيَّناً من النظام السياسي الذي يهدف منه إلى إدارة المجتمع، واشترط مجموعةً من الشروط في رأس هرم السلطة السياسية من قبيل الفقاهة والعدالة، وشدّد على ضرورة إقامة القوانين الإسلامية في مختلف شؤون الحياة الاجتماعية، وبيّن الأصول والقيم والأهداف المشخّصة كأسس لقيام المجتمع الإسلامي هذا من جهة،ومن جهة أخرى هناك البشر الذين يواجهون هذا الأمر، لكنهم طوال التاريخ الطويل من التجارب التي خاضوها مع ألوان الحكومات الاستبدادية والملكية حصلوا على تجربةٍ جديدة أسموها "الليبرالية الديمقراطية"، واليوم هناك الكثير من البلدان التي تدير شؤونها الحكومية كافة على أساس هذه التجربة الحديثة. وبعبارة أخرى: تقوم هذه البلدان برفع حاجاتها في المجالات الإدارية ووضع القوانين وتوزيع السلطة السياسية عن طريق القيم والأصول الليبرالية، ومن خلال النظام البرلماني والبرنامج الحزبي وإجراء الانتخابات.

وبالرغم من أن الليبرالية الديمقراطية تفي بحاجات البشر على الصعيد السياسي ـــ كما كانت الأنظمة السياسية الأخرى وافية

بدرجة أو بأخرى بالحاجات البشرية على هذا الصعيد ـــ بيد أن أصولها ومبانيها ونتائجها مثيرة للبحث والدراسة، فبأي منطقٍ ومجوّز يمكننا تنحية تعاليمنا الدينية على الصعيد السياسي بحجة دخول منافسٍ جديدٍ إلى الساحة، سيما لو شاهدنا الكثير من النواقص وعناصر الضعف في هذا المنافس؟

إن جوهر العبودية والتسليم يتمثل في التبعية والارتباط بالرسالة الإلهية والمحتوى الديني، ووظيفة الإنسان تكمن في إيجاد الانسجام بين ذاته والدين لا جعل الدين سائراً في فلك الإنسان نفسه، ومن ثم إلقاء الدين في نوعٍ من الفتور والضعف لأسباب وحجج عديدة من قبيل تغير الظروف وتبدل الحاجات وظهور الطرق الجديدة التي تشبع الحاجات وترضيها مما سيؤدي إلى الإنقاص من شأن النفوذ الديني في الحياة الإنسانية ودوره ونطاقه.

وفي الحقيقة لا يوجد ثمّة طريق لتعيين الدائرة الدينية في السياسة غير الرجوع إلى المحتوى الديني نفسه، ولا يمكننا الحيلولة دون تدخل الدين في بعض الأمور قبل الرجوع إلى النصوص الدينية نفسها أو اعتبار إبداء النظر في تلك الموارد خارجاً عن أهداف الدين وشؤونه، والسبيل الوحيد هو الرجوع إلى الدين لمعرفة ما هي الأمور التي أبدى نظره فيها وما هي الموارد التي سكت عنها، وبناء عليه فللدين مجال إبداء النظر في الشؤون الحكومية كافة؛ ومثالاً على ذلك، المسائل المرتبطة بجهاز السلطة السياسية، وشرائط القيادة ورأس

الهرم في السلطة السياسية، وحتى في ما يرتبط بحق الحاكمية، وأي حاكمية مشروعة وأيها غير مشروع.ويمكن للدين في ما يتصل بحقوق الشعب على الحكام وبالعكس، أن يبدي تصوراً معيناً،كما يمكنه ترسيم القيم والأهداف المحددة لأصحاب السلطة كي يبادروا إلى وضع السياسات والبرامج وتسيير الأمور تحت مظلّة هذه الأهداف والأصول.

وتجدر الإشارة هنا إلى نقطة، وهي أن مرجعية الدين في السياسة مرجعية مطلقة، وبالتالي فأي محاولة لحصر المرجعية الدينية وتحديدها في نطاقٍ خاصّ من الدولة تقع بلا وجه ولا مبرر، إن الرجوع إلى الدين وإدراك محتواه يوضح لنا ما هي المجالات التي أعمل الدين مرجعيته فيها وأبدى نظره حولها، وما هي الموارد التي ترك فيها الدين أمر الاختيار للبشر وإعمال السليقة وإبداء النظر؟

إذن فمن بين التفاسير السبعة للدولة الدينية يصبح التفسير السابع هو التفسير المعقول والمنطقي؛ ذلك أنه لم يعترف بأي تحديد لمجال تدخل الدين ومرجعيته في الشأن السياسي معتبراً أن فعاليَّة هذه المرجعية وميزان التدخل العملي الفعلي للدين منوطان بالرجوع إلى الدِّين نفسه.

مراتب الدّولة الدينية

اتضح مما تقدم أن معيار دينية الدولة يكمن في تدخل التعاليم الدِّينية في الشؤون السياسية المختلفة، والأمر الذي تتميز به الدولة الدينية،من غيرها من أشكال الدولة، قبولها واعترافها بمرجعية الدين في الأمور السياسية، وهذا معناه أن حقيقة الدولة الدينية مرتبطة ارتباطاً كاملاً وتامّاً بالاعتراف بدور الدين في الحياة الاجتماعية للبشر.

والجدير ذكره هنا هو أن الحكومة الدينية وصيرورة الدولة دينيةً أمر ذو مراتب ودرجات، ذلك أن ماهية الدولة الدينية مرهّنة بالاعتراف بمرجعية الدين، فالأفراد الذين يشكّلون الدولة الدينية يملكون همّاً دينياً ويريدون تفعيل التعاليم الدينية في المجالات الاجتماعية المختلفة لحياتهم، وإيجاد المناغمة بين قوانينهم وهذه التعاليم، كما يريدون اختيار الحكام وأصحاب السلطة على أساس التعاليم الدينية أيضاً، ووضع العلاقات القائمة بين المؤسسات المتعددة للسلطة على أسس دينية، وأن يقوم حكام المجتمع الديني برعاية الدين في أوامرهم وتدابيرهم وقراراتهم الداخلية والخارجية جميعها، وأن يسعوا لحفظ الأصول والأهداف والقيم التي يقررها الدين، فبالمقدار الذي تحصل فيه رعاية لهذه المرجعية الدينية تتخذ الدولة لنفسها لوناً دينياً،

وهذا معناه أن القبول بالمرجعية المطلقة للدين وعدم الغفلة عن كافة التعاليم الدينية يستدعي المستوى الأعلى لتركيب الدين والدولة، كما أنه لو اقتصرت مرجعية الدين على حفظ الأصول والأهداف الدينية فإن هذا ما سيبلور المرتبة الأقل للدولة الدينية بشكلٍ طبيعي.

إن المجتمع الذي يتغاضى عن التعاليم الدينية، في ما يرتبط بجهاز السلطة السياسية وشروط القيادة لكنه يشدد تركيزه على إجراء القوانين الشرعية وحفظها على صعيد الحقوق الخاصة وحقوق الجزاء، يملك مرتبة معينة من الدولة الدينية، ذلك أن هناك اعترافاً بمرجعية الدين في بعض الدوائر كالتقنين، وهذا ما يبلور درجةً معينة من الدولة الدينية.

إن التعريف الذي عرضناه للدولة الدينية، وهو الاعتراف بمرجعية الدين للدولة، لا يدلل بنفسه على صيغة من صيغ النظام السياسي،كما لا يثبت درجة معينة من التدخل الديني،فدائرة التدخل الديني في السياسة يمكن تحديدها عن طريق القراءة الفاهمة والمنهجية للنصوص الدينية، وبعيداً عن ذلك، من الجدير التأمل في أنه هل قدّم الإسلام صيغةً خاصةً للنظام السياسي؟ هل لديه تعاليم خاصة على صعيد الحقوق الرئيسية؟ هل لديه توصيات محددة وواضحة في ما يتصل بالعلاقات الخارجية؟ والجواب عن هذه التساؤلات هو الذي يحدد مقدار التدخل الديني في الشأن السياسي، ويحدد بالتالي أيضاً المدى الذي يراه الإسلام للتلفيق بين الدين والدولة.

إن الفصول الأخيرة لهذا الكتاب سوف تركّز البحث على مجموعة من الاستفهامات التي يمكنها أن توضح ميزان التدخل الديني في المسائل السياسية والحكومية.

قداسة الدّولة الدينية

تتمحور النظريات التي تمنح السلطة السياسية لوناً إلهياً وتربطها بالسلطة الإلهية تحت عنوان الثيوقراطية أو السيادة الإلهية.

تبلورت الثيوقراطية، على مرّ التاريخ، في صورتين مختلفتين؛ فأكثر أشكالها صراحةً وسخفاً كان الاعتقاد بربوبية الحاكم التي كان لها وجود في المجتمعات البدائية القديمة في الهند ومصر والصين، وقد بين القرآن الكريم دعوى الألوهية التي كان يدّعيها بإعلانه أنه الرب الأعلى للناس ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾.

إن ادعاء الربوبية للحاكم الإلهي يمنحه سلطة قدسية خاصة، ونتاج هذه السلطة إطلاق العنان له وصيرورة حكومته غير مسؤولة بل غير قابلة للرقابة، فالشعب مطالب بالطاعة المطلقة لأوامر هذا الحاكم فيما لا يتحمل هو نفسه أية مسؤولية أمام الشعب.

الشكل الثاني من أشكال السيادة الربانية ظهر في العالم المسيحي، فقد انتقد رجال الكنيسة ادعاء الربوبية من طرف الحكّام لكنهم منحوا الدولة حقاً إلهياً مقدّساً، ومن وجهة نظرهم فإن الحكام

المؤيدين من طرف الكنيسة والبابا يستمدون حق السلطة لأنفسهم من الله تعالى مباشرة، والله تعالى هو الذي اختارهم ليمارسوا السلطة علـى عباده، ونتيجة هذا الحق المقدس لزوم الطاعة للحاكم على العباد كافة وعدم ثبوت الحق لأحدٍ في مخالفة أوامره، أما هو فمسؤول فقط أمام الله تعالى، ولا يتحمل أية مسؤولية أمام الشعب نفسه.

والسؤال، هنا، هل أن التعريف الذي طرحناه للدولة الدينية ـــ والذي يؤكّد على مرجعية الدين في الأمور الاجتماعية والسياسية كافة ـــ لا يُلحق الدولة المنظورة لـــه بالثيوقراطية ذات النوع الثاني؟ أو أن الدولة الدينية المطروحة من قبل الإسلام تبلور شكلاً ثالثاً من السيادة الربانية لـــه آثاره ونتائجه الخاصة التي تتميز من الشكلين التاريخيين المذكورين للثيوقراطية؟

عندما نصور مركّب الدين والدولة في إطار الاعتراف بمرجعية الدين فإننا بذلك نجعل ميزان دينية الدولة مرجعية الدين، فإذا ما سكت الدين في موردٍ معينٍ فإن هذا المورد يصبح ـــ وبشكلٍ كاملٍ ـــ أمراً بشرياً يدار من قبلَ البشر أنفسهم، أما لو كان للدين قولٌ واضح في مجالٍ ما فإن أوامر الدين لابد من أن تكون مطاعةً حينئذٍ.

تعد مسألة مشروعية السلطة السياسية من المباحث المهمَّة في السياسة، هناك سؤالان هما: من هو الذي يملك حق الحكم وإصدار

الأوامر والنواهي؟ لماذا يجب تقديم الطاعة للأوامر الحكومية؟ ويشكل هذان السؤالان المحور الأساسي للبحث في المشروعيّة.

في بحث الدولة الدينية لابد لنا من تقرير هل أن الإسلام أعمل مرجعيته في ما يرتبط بالمشروعية، أي هل قام بتوضيح الجواب عن هذين التساؤلين مثبتاً حقاً في الحكم لأشخاصٍ معينين أو لشريحة خاصةٍ في المجتمع، أم أنه التزم الصمت حيال هذا الموضوع وبيّن مرجعيته في خصوص كيفية الحكم وما هي الأحكام والتدابير التي يلزم اتخاذها، وبناءً عليه يصبح بحث قداسة الدولة الدينية قابلاً للدراسة على كلا الافتراضين؟

الفرض الأول هو أن لا يكون للإسلام كلام خاص في ما يرتبط بمشروعية الدولة الدينية، فيما يكون له ذلك على الفرض الثاني، ما يرسي نوعاً من الربط بين الولاية السياسية للحكومة الدينية والولاية الإلهية على البشر، فتكون السلطة السياسية للحكّام في المجتمع الإسلامي مستمدةً ــ بشكلٍ من الأشكال ــ من الولاية الإلهية على المؤمنين وعلى العباد عامّةً.

ونشرع، في البداية، ببحث الفرض الأول ونحلّل وفقاً له القداسة الدينية التي تتمتع بها الدولة، فمن المسلّم المقطوع به أن الدين والشريعة، من وجهة نظر المؤمنين بهما، يمثلان أمراً مقدّساً وغير قابلٍ للخدش، فالإيمان الديني والقبول بالشريعة يضفيان على محتوى

التعاليم الدينية لوناً من القداسة، ويجعلان منها مضموناً يرفض النقاش ويلزم بالقبول به محضاً، وذلك على خلاف المقولات البشرية القابلة للنقد والتشكيك وليست أموراً تعبديةً ومحض لازمة القبول.

والمسألة المطروحة، هنا، هي: هل أن تعريف الدولة الدينية بالدولة التي تعترف بمرجعية الدين في مختلف الشؤون السياسية يفرض نوعاً من القداسة على التدابير والقرارات التي تتخذها الدولة أو التي يتخذها الحاكم؟ ومعنى قداسة الدولة أن قراراها وتدابيرها على أي صعيد كانت غير قابلة للنقد والإشكال، كما أنها لا تتحمل أية مسؤولية أمام أفراد الشعب ولا تستجيب لقراراته وأوامره.

والباعث على هذا التصور هو أن الدولة الدينية تعنى بتطبيق الشريعة وأوامرها، وتسعى لتطبيق التعاليم الدينية في المجالات الاجتماعية المختلفة، وبناءً عليه فكما تتسم الشريعة والتعاليم الدينية بالقداسة لا بد من أن تكون الجهود التي تسعى لتطبيق الشريعة وتحكيم التعاليم الدينية مقدسة وغير قابلة للنقد أيضاً، وهذا معناه أن القداسة الدِّينيَّة سوف تؤدِّي في النهاية إلى قداسة الإجراءات الحكومية،ما سيفضي إلى تحول الدولة إلى دولة مسؤولة أمام صاحب الشريعة نفسه، من دون أن تتحمل أية مسؤولية من هذا القبيل أمام أفراد الشعب.

من وجهة نظر الكاتب، استنتاج مثل هذا المعطى من مركّب

الدين والدولة ناشئ من عدم تحليل القرارات والتدابير الحكومية تحليلاً سليماً، إذ لا يمكن اعتبار قداسة الشريعة أساساً لرفع مسؤولية الحكام أمام الشعب؛ ذلك أن القيام بوظائف الدولة ومسؤولياتـــها على شكل الأوامر والنواهي ووضع السياسات والبرامج وتقديم الخدمات ليس خالياً عن العقل المصلحي وعن التقييم البشري للأوضاع والظروف، والتقييم البشري هذا عرضة للخطأ والاشتباهات دائماً.

والقضية على المنوال نفسه في ما يرتبط بالدولة الدينية، فهذه الدولة بالرغم من اعترافها بمرجعية الدين وسعيها لتطبيق الشريعة والتعاليم الدينية في مناحي المجتمع كافة لكن هموم تطبيق الشريعة وإيقاع التوازن بين الأمور والتعاليم الدينية لا يعفي السياسيين من مسؤولية تشخيص الموضوعات وتقييم الأوضاع والظروف ودراسة المصالح، إن عمليات تطبيق الشريعة وإيجاد الموازنة بين التدابير والقرارات السياسية المختلفة وبين التعاليم الدينية ذات ركنين أساسيين: الأول تشخيص الموضوع والتقييم الخبري للظروف والأوضاع، والثاني معرفة الحكم، أي اتخاذ القرار وإصدار الحكم والتدبير المتناسب مع المعرفة التي حُصِّلت عن الموضوع سلفاً.

على صعيد وظائف الدولة ومسؤولياتها والقرارات الحكومية يكون التمايز بين الدولة الدينية وغير الدينية في نطاق معرفة الحكم، ذلك أن تشخيص الموضوعات هو ــ في الأغلب ــ عمل تخصصي

وخبري صرف، والدولة الدينية تسعى لمراعاة القيم والتعاليم الدينية في أحكامها وأوامرها وبرامجها ووضعها للسياسات العامة، نظراً لحملها الهاجس الديني عموماً، فيما الدولة غير الدينية لا تحمل مثل هذا الهاجس وتلك المسؤولية.

إن عدم تدخل الدين في تحديد الموضوعات يؤدي إلى عدم سريان القداسة الموجودة في الدين وتعاليمه إلى تشخيصات الحكّام الموضوعية، وحيث إن نشاطات الدولة الدينية متأثرةٌ دائماً بتشخيص الموضوع من طرف المتولّين، فلا يمكن اعتبارها أموراً مقدَّسةً غير قابلة للنقد أو للمساءلة.

وبناءً عليه، فهذا الفرض للدولة الدينية لا ينجر إلى الاعتقاد بقداسة التدابير والأنشطة التي تقوم بها هذه الدولة، ومن هنا تكون الدولة الدينية مسؤولة دائماً أمام الشعب وعليها تقديم الأجوبة له، ذلك أنه لا يمكن نفي الخطأ والتساهل في تشخيص الموضوعات. ووفقاً لما تقدم يكون الالتزام بأوامر الدولة ونواهيها في الموارد التي لا يقع خطأ فيها لازماً؛ ذلك أنها صادرةٌ على أساس الأحكام الشرعية التي يجري تطبيقها بشكلٍ صحيحٍ، أما في الموارد التي يكون فيها خطأ على صعيد تحديد الموضوعات فهناك مجال للبحث والنقد والدراسة.

إن الاعتراف بقابلية تدابير الدولة الدينية للنقد من الناحية النظرية لا يعني مواجهتها عملياً والقيام بمخالفتها وخرقها وكسرها

علنياً؛ ذلك أن ما دافعنا عنه حتى الآن إنما هو القداسة الدينية لقرارات الدولة، تلك القداسة التي تدعو اللسان واليد والقلم للسكوت والتسليم وتجعل من المخالفة النظرية ـــ كالمخالفة العملية ـــ أمراً مردوداً وممنوعاً. إن لازم نفي هذه القداسة هو إمكانية النقد الفكري والنظري لأي خطوة تقوم بها الدولة الدينية، فليس هناك أي تعبد وتسليم فكري ونظري في موردها، لكن ذلك لا يعني التورط في المخالفة العملية للقرارات والتدابير الحكومية، ففي الدولة الدينية وغيرها لا تعد المخالفة العملية غير جائزة فحسب بل تصنَّف أحياناً جرماً اجتماعيّاً.

إذن فطبقاً للفرض الأول تكون القداسة المتصورة في الدولة الدينية من نصيب الدين نفسه، فأحكام الدين وتعاليمه وقيمه تتخذ طابع القداسة الاستثنائية، وتتسم بالصدارة في هذا النوع من الحكومة، ومرجعية الدين في الأمور السياسية وضرورة رعاية تعاليمه الواضحة في مختلف المجالات الاجتماعية تمثل ترجماناً لهذه القداسة.

وخلاصة الكلام ـــ طبقاً لهذا الفرض ـــ إن التلفيق ما بين الدين والدولة وانضمام القداسة الدينية للسلطة السياسية، لا يؤكّدان من الناحية المنطقية قداسة التدابير والقرارات السياسية نفسها أو صيرورة الدولة الدينية دولةً غير مسؤولة وغير قابلة للرقابة، ولا تُعنى بتقديم الأجوبة للشعب.

أما إذا وافقنا على أن الإسلام ــ بالإضافة إلى تدخُّله في محتوى التدابير والقرارات التي تتخذها الدولة الدينية ــ يرى مبدأ مشروعية الدولة من الله تعالى، فإن بحث قداسة الدولة الدينية يتخذ حينئذٍ بعداً آخر، ذلك أن الله تعالى ــ طبق هذا الفرض ــ وليّ المؤمنين فيما لا يملك أي فردٍ أية ولاية على أي فردٍ آخر، فالله الولي يمنح الولاية السياسية للنبي (ص) والأئمة (ع)، كما ينصِّب في زمان فقدان الإمام المعصوم الفقيه العادل الجامع للشرائط لهذا المقام أيضاً، وعلى هذا فالولاية السياسية للفقيه العادل المدير والمدبر مستمدَّةٌ من الولاية الإلهية.

وسوف يجري، في الفصل الرابع من هذا الكتاب، الحديث عن صحة هذا الفرض أو سقمه، والمهم هنا فعلاً معرفة التأثيرات التي يتركها هذا المبنى على موضوع قداسة الدولة، فإذا كانت الولاية السياسية منصباً إلهياً فإنها ستكون مقدّسةً بكل تأكيد، ومعنى هذه القداسة أن الطاعة للأوامر الحكومية للولي المنصوب ستصبح واجبةً شرعاً، وهو ما يخالف الفرض الأول؛ حيث كانت الطاعة للقرارات الحكومية مستندة لمبدأ مشروعيتها (رأي أكثرية الشعب، الشورى، العقد الاجتماعي و...)، وهي قبل أن تكون ذات جنبة تشريعية ذات منحى قانوني وعرفي.

أمّا على الفرض الثاني فالقداسة تضفى على الدولة، أيضاً،

وعلى الدين نفسه، والذي يبدو هنا هو أن الفرض الثاني سيشكّل مصداقاً آخر لصورة السيادة الربانية لكنيسة القرون الوسطى، بيد أن التأمل في التعاليم الدينية الإسلامية يبطل هذا التصوُّر؛ ذلك أن قداسة الدولة الدينية ونصب الفقيه العادل لمقام الولاية يعطي وجوباً شرعياً لطاعة أوامر الولي، لكنه لا يجعل الدولة غير مسؤولة أمام الشعب أو غير خاضعة للرقابة. والنقطة الأساسية في هذا الموضوع تكمن في رفض الفكرة القائلة بعدم كون الولاية السياسية للفقيه العادل مشروطة، والحال أنه ما دامت شروط التقوى والعدالة والفقاهة متحققة في هذا الولي فإنه يبقى مصداقاً لهذا المنصب الإلهي.

من جهة أخرى، تتخصص دائرة لزوم الإطاعة بالأحكام الحكومية من دون أن تشمل الأحكام والقرارات غير الحكومية، وهو ما سنرى تفصيله في الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.

نقطة التمايز الثالثة تكمن في أن المطلوب من المؤمنين إنما هو الطاعة العملية للأوامر الحكومية للفقيه العادل المنصوب، وهو ما لا يشمل الطاعة النظرية والفكرية، فإنها غير واجبة، فبإمكان الفرد عدم الموافقة على هذا الحكم من ناحية نظرية وفكرية، فيما يلتزم في مجال العمل به ولا يعمل على تفرقة صفوف المسلمين.

هذه الفروقات الثلاثة تجعل المبنى الثاني من مباني الحكومة الدينية ــ الذي يقول بسريان المرجعية الدينية لمجال مشروعية الدولة

ــ متمايزاً عن القسمين المشهورين والتاريخيين للسيادة الإلهية في الوقت الذي يمنح الدولة الدينية قداسة خاصة ذات تفسير خاص.

نفي الدّولة الدينية

ينقسم المعارضون لمركّب الدين والدولة إلى مجموعات ثلاث هي:

١ ــ الأشخاص الذين لا يعارضون أساس الدولة الدينية، بل يحصرون مخالفتهم لها في إطار نوعٍ من أنواع هذه الدولة، وذلك من قبيل بعض مفكري أهل السنة الذين ينكرون النظام السياسي المبني على مبدأ الخلافة، أو كبعض من يوافق على تركيب الدين والدولة بيد أنه يرفض النظام المؤسس على نظرية ولاية الفقيه، وهذه المجموعة من المعارضين تؤول إلى نزاع فقهي ومعرفي؛ فمن وجهة نظرهم لا تحتوي النصوص الدينية على نظام سياسي من هذا القبيل.

والجواب عن مثل هذه الدعاوى يمكن في ظل إقامة الأدلة القابلة للقبول فقهياً والمثبتة لنوعٍ خاصٍ من الدولة الدينية؛ ذلك أن الموافق والمخالف هنا يرتكزان على فرضية قبلية واحدة، وهي ضرورة الاعتراف بالنظام السياسي الذي يجري تأييده دينياً.

٢ ــ المسلمون الذيــن يعتقدون بأن الإسلام مجرّد دين جاء لهداية البشر من الناحيتين الأخلاقية والمعنوية، ليقوم ــ فقط ــ

بتعليمهم وإرشادهم إلى طريق التسليم والعبودية، وهذا الدين ليس له أية علاقة بالمسألة السياسية، وبالتالي فالمجال الديني منفصل بشكلٍ كاملٍ عن الدائرة السياسية، ما يجعل التدخل في السياسة عاملاً غير منسجمٍ مع الأهداف التي يتوخاها الدين.

هذه الرؤية التي تنكر ـــ من حيث المبدأ ـــ مركّب الدين والدولة، وترفض أي شكلٍ من أشكال الدولة الدينية تسند دعواها إلى النصوص الدينية والمحتوى الإسلامي، أي أن هذه المجموعة ـــ كالمجموعة الأولى ـــ تعترف بهذه المصادرة القائلة: إنَّه إذا ما أكّد الدين على مركّب الدين والدولة، أو مارس بشكلٍ من الأشكال فعل التدخل في الأمور السياسية، فلابد حينئذٍ من الإقرار بالأمر، وهذا معناه أن خلاف هذه الفئة مع الفئة التي تدافع عن الدولة الدينية خلاف فقهي داخلي.

٣ ـــ الأشخاص الذين ينكرون ضرورة الدولة الدينية بمختلف صورها وأشكالها، فمن وجهة نظر بعضهم الآخر لا يتسنّى للدين التدخل في الأمور السياسية، وهو ما يعني أن تأسيس الدولة المبنية على الدين أمر غير ممكن، ومن وجهة نظر بعضهم الآخر يعدُّ وصل الدين بالدولة أمراً غير مبارك، بل إن من صالح الدين والدولة أن ينفصل أحدهما عن الآخر، وأن يختصَّ كلٍ منهما في مجالٍ معين.

وفي الحقيقة، هذه الفئة الثالثة لا تعترف بمرجعية الدين في

الأمور الحكومية، وليست مخالفتها لفكرة الدولة الدينية مخالفة منبثقة من المضمون الديني نفسه،فالمسألة لا تتمثل في ما إذا كان الدين يرى لنفسه علاقة بالمسائل السياسية أم لا، بل تكمن في ضرورة أن يحذر الدين من إقحام نفسه في القضايا السياسية حتى لو كانت هناك بيانات صريحة في التعاليم الدينية تبرز التدخل الديني في الشأن الحكومي. وبالرغم من أن الدين يبغي التدخل في الدولة، بيد أن المسألة من الناحية العملية ــ وفقاً لهذه النظرية ــ تكمن في عدم قدرته على تشكيل مرجعية لنفسه على هذا الصعيد، فمقولة الدولة والحكومة مقولة بشرية عقلائية مئة بالمئة، وليست لدى الدين القدرة على التدخل في هذا الشأن. وبعبارة أوضح: إعطاء المرجعية للدين في المسائل السياسية أمرٌ غير مناسب بل غير معقول، إذ ليست لديه إمكانية حمل مثل هذه المسؤولية حتى مع ملاحظتنا وجود تدخلات دينية في المسائل السياسية على صعيد النص الديني نفسه.

بعض مناصري هذه الرؤية ليست لديه اعتقادات دينية أصلاً، وهو يركز نظره، ثم يحكم على قضية الدين والدولة بعيداً عن الارتباطات الدينية، وهذا هو ما يميز هذه الفئة عن الفئتين الأولى والثانية.

سيخصّص الفصل القادم لبحث وجهات نظر الفئة الثالثة من منكري الدولة الدينية وبيان استدلالاتهم، فيما سيتم التعرض في الفصلين الثالث والرابع إلى قراءة وجهات نظر الفئتين الأولى والثانية.

للمزيد من المطالعة

يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية لإثراء المعرفة بالموضوعات التي أدرجت في هذا الفصل، وهي:

١ ـــ مقالة "السياسة والدين" بقلم ماكس ل. استكهاوس، ترجمة مرتضى اسعدي، وهو مقال مدرج في كتاب فرهنك ودين (الثقافة والدين) لميرجا إلياده، هيئة مترجمي طهران، الطبعة الجديدة ١٩٩٨م.

٢ ـــ مقالة "الدين والسياسة" بقلم نينيان اسمارت، المدرجة في كتاب العقل والسياسة، ترجمة عزت الله فولادوند، طهران، الطبعة الجديدة ١٩٩٨م.

٣ ـــ نظريات الدولة، آندرو وينسنت، حسين بشيريه، منشورات ني، ١٩٩٢م.

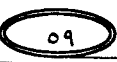
٤ ـــ كما أن الكتاب التالي جدير بالقراءة ومفيد أيضاً في موضوع تعريف الدين، وهو كتاب فلسفة الدين لجون هيك، مقدمة بهرام راد، انتشارات الهدى الدولية، ١٩٩٣م.

٥ ــ مقدمة المجلد الأول للتفسير الترتيبي للقرآن الكريم، بقلم آية الله الجوادي الآملي، وفيها بحث جذاب ويستحق التأمل في ما يخص العلاقة بين الدين والعقل وموقعية المعرفة العقلية في الدين، راجع تفسير التسنيم، ص ١٩٠ وما بعد، نشر الإسراء ١٩٩٩م.

* * *

الفصل الثاني

العلمانيَّة والدَّولة الدِّينيَّة





تنكر فئة من المفكّرين مرجعيَّة الدين في الأمور السياسية من حيث المبدأ والأساس، وينتظم هؤلاء في إطار فكري خاص نُعبِّر عنه بـــ "العلمانيَّة".

"العلمانيَّة" ظاهرة تكوَّنت على إثر جملة من التَّحوُّلات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية في الغرب عقيب عصر النَّهضة، ومن أهم نتائجها تبلور نظرية سياسية تفصل ما بين الدِّين والسِّياسة. ويُعدُّ البحث في الأسباب والمولِّدات التي أثرت في ظهورها وتعداد العوامل الاقتصادية والدينية والاجتماعية التي أدَّت دوراً على هذا الصَّعيد ـــ من النَّاحية التَّاريخية ـــ أمراً مفيداً ولازماً، بيد أنَّه ليس من قضايا هذا البحث، وكذلك البحث في مقارنة الظروف الاجتماعية والتَّاريخية والدِّينية للمجتمع الإسلامي بعالم المسيحية الأوروبية، ما قبل عصر النهضة، وما قبل بروز العلمانية، هو الآخر خارجٌ عن هدفنا.

يقضي بعض العلماء المسلمين بعدم وجود أرضيَّةٍ لبروز "العلمانيَّة" وظهورها في العالم الإسلامي، انطلاقاً من معرفتهم بالعلل

والعوامل التي أدَّت إلى ظهورها في أوروبا المسيحية، وانطلاقاً، أيضاً، من تعداد أوجه الاختلاف بين الإسلام والمسيحية من جهة وتغاير الأداء الحكومي في الإسلام عنه في المسيحية من جهة أخرى. وهم يرون، من هذا المنطلق، أنَّ خطر العلمانية لا يهدِّد المجتمع الإسلامي؛ ذلك أن هذه الظاهرة الفكرية مختصَّة بإطارها الجغرافي الفكري والثقافي المحدد، ومن ثم فهي ليست قابلة للتعميم في نواحٍ أخرى من العالم.

وبناءً عليه، فإن الدَّعوة لتشكيل دولة دينيَّة، بمعنى الرُّجوع إلى المفهوم القروسطي للدَّولة الدينية،ومن ثم صيرورةً ذلك منطلقاً لظهور العلمانية، دعوة بلا معنى، ذلك أنه لا توجد في الإسلام مؤسسة تمثل الواسطة بين الله والإنسان كالكنيسة التي تريد إحكام السلطة على كافة المرافق الدنيوية، هذا بالإضافة إلى التمازج الحاصل في الإسلام بين الدِّين والدَّولة، بحيث لا يُسَدّ باب فهم الشريعة على أحد، فيمكن تحصيل المعرفة الدينية من دون أي وسيط، كما أن الإسلام لا يناهض العقل البشري، وهذا معناه أن "العلمانيَّة" التي سادت في الغرب ليس لها أرضيَّة الحصول والتحقُّق في المجتمع الإسلامي[1].

---

(1) أنظر: عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية: دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م، ص ٣٩- ٤٠، ولبرهان غليون، مقالة "مساله سكولاريزم"، ترجمة محمد مهدي الخلجي، بمجلة الحكومة الإسلامية، السنة الثانية، العدد الثالث، ص ٧٥ ــ ٨٧، وانظر أيضاً محمد عابد الجابري،الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية،ص١١٠

وهذا البحث، على ما فيه من الجاذبيَّة وجدارة التأمُّل، هو الآخر، ليس من قضايا دراستنا هذه؛ ذلك أن الهدف من هذه الدِّراسة هو معرفة أهم المباحث المتَّصلة بالعلمانية وإشكالياتها مع الدَّولة الدِّينية. إن أساس الفكر العلماني وجوهره يتمحوران حول التأكيد على سلسلة من الأمور التي تفضي، في نهاية المطاف، إلى الإنكار الشديد لمرجعيَّة الدِّين في القضايا الاجتماعية والسياسية، ومن ثم تقديم تصوُّرٍ خاص عن الدِّين ونشاطه في الحياة.

وسوف يتركَّز البحث، في هذه الدراسة، على بيان الفكر العلماني وأسسه الرئيسية، ومن ثم عرض أبرز الاستدلالات العلمانيَّة على نقض الدَّولة الدِّينية، ذلك أن للعلمانية، بوصفها نظرية اجتماعية وسياسية، تحليلاً خاصًّا للمركَّب المتمازج من الدين والدولة، وهو أمر يعدّ من أهم جوانب هذه المدرسة الفكرية، وانطلاقاً من اعتقادها بأن هذا الواقع يتسبَّب بالعديد من المسائل والمشكلات للبشرية تسعى للقيام بتبديل هذا المركّب المتمازج تحت شعار الإصلاح والتغيير، وهي مع عرض وسائل أكثر إنتاجية تمارس الحذر من تلك المشكلات التي تنجم عن الدَّولة الدينية.

معنى العلمانية

كلمة العلمانية (Secularism) مشتقّة من الأصل اللاّتيني (Seculum)، ويعني الفريق أو الفئة، وقد جرى تداول هذه المفردة بمعنى العالم الدنيوي قبال العالم الرُّوحاني والمعنوي في البلاد التي كان يقطنها البروتستانت. أمَّا في البلدان التي كانت تسكن من قبل الكاثوليك، كفرنسا، فقد راج استعمال مفردة (Laicite) بمعنى العلماني والعلمانية، وهي كلمة مأخوذة من كلمتين يونانيتين هما: Laos، وتعني الشعب، و Laikos وتعني عامّة النَّاس في قبال رجال الدين[1].

لقد تمَّت ترجمة هذه المفردة، في اللغة الفارسية، إلى النَّاسوتي، الدّنيوي، العرفي والأرضي، أمّا في اللغة العربية فقد وضعت كلمة "العلْمانية" معادلاً لـ Secularism. وهذا الاختلاف في قراءة الكلمة، أدَّى إلى بروز خلافات واسعة بين المفكرين العرب، فالذين فضلوا كلمة "العِلمانيَّة" عدّوا الكلمة مشتقّةً من العِلم، وبذلك عدّوا

---

[1] عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٢م، ص ١٨.

الدعوة إلى "العلمانية" دعوةً إلى العلميَّة نفسها، بل انخرط بعضهم بنوعٍ من الإفراط، على هذا الصعيد، عندما جعلها بمعنى "نمذجة" العلوم الطَّبيعية والتَّجريبية أمام بقيَّة العلوم والمعارف الأخرى، فالعلماني ــ وفق هذا التفسير ــ هو ذاك الذي لا يعترف بإمكانية المعرِفة الأخلاقية أو الدِّينية، ذلك أن هذه العلوم، كما يرى، لا تخضع للمعايير المعتمدة على صعيد المعرفة التَّجريبية في العلوم الطبيعية.

أما أولئك الذين وضعوا مفردة "العَلمانية"، في المقام، فقد رأوها مشتقةً من العَالم، وبناء عليه ترتبط "العلمانية" بدور الإنسان في العالَم، وهي لذلك تصر على استقلال العقل البشري على كافة الصعد والمجالات من دون احتياجه إلى المسائل الدينية والمعنوية[1].

وفي الحقيقة، فإن هذا المصطلح ــ كالكثير جدًّا من المفردات التاريخية المهمَّة ــ اكتسب انفسه معاني متنوِّعة بمرور الأيام، وحظي بتطوُّر تاريخي من حيث المعنى، ففي البداية استعملت المفردتان السَّابقتان: Secularism و Laicite بخصوص ما هو خارج عن رجال الدِّين، لقد كان هناك الكثير من الأراضي الواقعة، بوصفها وَقْفاً، تحت إشراف رجال الدين ورهبان الكنيسة والصوامع فيما الأراضي التي لم

---

[1] الأسس الفلسفية للعلمانية، م.س.، ٣٧ و ٣٨.

تكن كذلك كانت تسمّى بالأراضي الواقعة تحت إشراف العلمانيين، حيث يراد من العلماني هنا هو غير قسيس أو من غير رجال الدين فقط، من دون أن يحمل هذا المصطلح أي مضمون آخر.

لكن الكلمتين أثقلتا بمعان أخرى بمرور الأيام حتى وصل الحال، أحياناً، إلى استشمام رائحة المعاداة للدين وعلمائه منها، ومثالاً على ذلك نذكر التّعليم الدِّيني في فرنسا الذي كان حكراً على الكنيسة في حين كانت الدولة تتعهّدبالتعليم العام؛ وكان هذا محدوداً، في أغلب الأحيان، بحدود العلوم الرِّياضية والطّبيعية. ووفقاً لذلك، وُضع التّعليم العلماني قبال التّعليم الدِّيني فكان واحد يتمّ في المدارس الحكومية فيما يتّصل الآخر بالمحافل الكنسية.

وبالتّدريج، تبلورت الفكرة القائلة بخروج ليس بعض العلوم فقط عن نفوذ الدين ورجاله، بل إن المسألة غدت أعمق من ذلك، إذ إن بعضاً من جوانب الحياة البشرية هو الآخر صار خارجاً عن التعاليم الدينية، ومن ثم فهو خارج عن إطار سلطة رجال الدين، ومن هنا اتخذ المصطلحان مضموناً جديداً؛ حيث عنيا خروج الحياة العامة من تحت سلطة رجال الدين بل من تحت سلطة الدين نفسه[1].

---

[1] محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، م.س.، ص ١٠٨ ــ ١٠٩.

ليس من السَّليم حصر تأثير النَّزعة العلمانيَّة في حدود فرز العلوم والمعارف إلى علوم دينية وغير دينية، ومن ثمّ إحداث الفصل ما بين العلوم، وذلك لأن هذه النَّزعة وضعت ماهية العلوم والمعارف في معرض التغيير الماهوي، ومن هنا يمكن تعريف العلمانية بأنَّها: السعي إلى تأسيس مجال مستقلٍّ من المعرفة خالٍ من الفرضيَّات القَبْليَّة وما فوق الطَّبيعية وذات النَّزعة الإيمانية (Fideistic).

لقد كان التَّمايز والفرز اللَّذين أحدثتهما العلمانية بين العلم والإيمان العنصر الذي أكّد عليه المُصْلح البروتستانتي مارتن لوثر، ذلك أن تعريفه للإيمان يعبِّر عن الارتباط المنعزل عن الوسائط التي تقع بين الإنسان الساعي للصلاح وبين الله تعالى المتجلّي في المسيح (ع). وقد أدى ذلك إلى إحداث القطيعة ما بين كافة العلوم والمعارف، بما فيها تلك الموضوعات ما بعد الطبيعية وبين التجربة الدِّينية، وانطلاقاً من هذا العزل والفرز يمكن تفسير العلمانية، على الصَّعيد الفلسفي، بأنَّها الثورة ضد الاطلاقات والعمومات الكلامية وحتّى الميتافيزيقية، أي عرض أنظمة ومجموعات قابلة للفهم الميتافيزيقي والسعي لبلورة تصوُّر معقول عن العالَم مبني على أساس المعرفة القابلة للإثبات العلمي.

وقد تداعت هذه الحالة على الصعيدين: السياسي والاجتماعي، وكما كان الحال على صعيد الفلسفة والعلوم كانت النهضة ترافق العلمانية في مسيرها على هذا الخط أيضاً. ففي القرن

السابع عشر الميلادي كان الإيقاع العلماني في السياسة ــ كالأنظمة الفلسفية ــ يتزايد ويشتد، فقد شكّلت نظريّات توماس هوبز وجون لوك والآخرين مساراً جديداً في السياسة على صعيد الاستقلال والدولة وسلطتها على تأمين الأهداف الجزئية والكلّية الخاصة بها، وقد أدّى هذا المسار الجديد، في نهاية المطاف، على يد منتسكيو، إلى ظهور نزعة نسبيَّة في السياسة وقعت بالضبط على الطّرف الآخر من الدعاوى الكلامية فيما يرتبط بالحقيقة المطلقة والعامَّة[١].

ويعتقد بعض الباحثين بأن العلمانية ــ رغم تطوّرها هذا ــ احتوت على جانب مشترك جامع لهذه المعاني والمسارات المتعدِّدة، وهذا المعنى الجامع عبارة عن الاعتقاد بعدم مرجعية الدِّين بالقياس إلى مرجعية سائر المصادر المعرفية الأخرى. فهناك، في المجتمع والأمور العقلانية والسياسية والتقنينية،جهات لا يمكن، بأي وجه من الوجوه، القبول فيها بسلطة فكرية ورمزية (غيبية) للدين، ومن ثمَّ فالدين ليس مرجعاً أساسياً في الحياة البشرية، بل هو مرتبط بدائرة العبادات ومجال الأفراد الخاص،وحرية الاعتقاد بالدين، وإن كانت حقاً إنسانياً، فإنّه لا يمكن - اعتماداً على النَّواحي التشريعية للدين -نقد

---

[١] Encyclopedia of the social science edited by Edvin R. A. seligman, vol XIII PP ٦٣١, ٦٣٢ the macmillan company ١٩٥٣.

الحقوق والحريات العامة للبشر المبنية على رؤية علمانية غير دينية[1].

ولا يمكننا اعتبار المعنى الأخير للعلمانية وجهاً مشتركاً وجامعاً لكافة موارد استعمال هذه المفردة على مرّ التاريخ، إلا أنه لا يسعنا إنكار واقع مؤدّاه أن المسار التكاملي والفاصل بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية وبين الأمور الدِّينية والأمور الدِّنيوية قد انتهى، في الخاتمة، إلى تشكُّل تفكيرٍ كانت له رؤيته في ما يرتبط بالدين والإنسان والوجود والاجتماع والأهداف والغايات.

وبالرغم من أن "العلمانيَّة" كانت ـــ في البداية ـــ برنامجاً مختصّاً بمجال التعليم وتنظيم الأمور الاجتماعية والسياسية، إلاّ أنها، وبمرور الزمان وتطوّرها التصاعدي، تبدَّلت إلى رؤية كونية خاصة تملك نظرةً جديدةً إلى العالَم والإنسان، وتحمل تصوُّراً حديثاً للإنسان ومنابعه المعرفية وكذلك غاياته وأهدافه في الحياة.

هذه النَّظرة الجديدة التي عرفت بالمذهب العلماني أنكرت مرجعيَّة الدين وقيمة تعاليمه في الكثير من المجالات والأصعدة، لقد تحوَّلت "العلمانية" بهذه النظرة إلى نوعٍ من العقلانية والرؤية الكونية التي غلبت على أذهان الكثيرين في عصر الحداثة، ومن ثم أوقعت

---

[1] عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، م.س.، ص ١٨.

العقلانية الدينية في مأزق حسَّاسٍ جداً.

ومع الأخذ بعين الاعتبار تفسير "العلمانية" بنوعٍ من العقلانية والتوجه المعرفي، يتَّضح أن ترجمة "العلمانية" بفصل الدِّين عن السياسة وفرز الدِّين عن الدُّنيا إنما تلاحظ الآثار والنتائج المترتبة عنها على الصّعيدين: السياسي والاجتماعي، ومن ثمّ فلا يمكنها أن تكون ترجمة دقيقة ومباشرة للمصطلح.

ومن هنا فصاعداً، وحينما نعبر بـــ"العلمانية" فإننا نقصد تلك الحركة الفكريَّة والعقلانيَّة الحديثة التي تعبِّر عن حصيلة التَّحوُّلات الثقافية والاجتماعية التي وقعت عقيب عصر النهضة، وتشكل أساس الحضارة الغربية المعاصرة.

إن نطاق نفوذ هذه العقلانية كان واسعاً جداً وترك آثاراً كبيرةً على مجالات متنوِّعة، من قبيل الفن والعلم والثقافة والسياسة والأخلاق وبقية الجوانب الأخرى للحياة الإنسانية. وقد كانت مقولة نفي الدَّولة الدينية ومعارضة مرجعية الدين في الأمور الاجتماعية والسياسية ووضع بنية الدولة الحديثة الحذرة من التدخل الديني، ذلك كله، كان ولا يزال يعبِّر عن التَّمظهر العقلاني على الصعيد السياسي فقط، ومن الواضح أن قراءة كافة تمظهرات العلمانية في الحياة البشرية والعلم والفن والأخلاق يحتاج إلى دراسات متأنية ودقيقة.

وقبل الشروع في الحديث عن مشكلات العلمانية والدولة الدينية، وبيان أدلة العلمانيين على ضرورة عدم التدخل الديني في السياسة، من المناسب تقديم المزيد من الإيضاحات فيما يرتبط بهذه العقلانية الجديدة، ووضع مبانيها موضع الدقة والقراءة التَّأملية اللازمة.

العقلانيَّة العلمانيَّة

لقد غضضنا النَّظر، في دراسة معنى "العلمانيَّة"، عن التَّاريخ والنتائج والآثار التي تملكها هذه المفردة في الأبعاد الإنسانية المختلفة، ومن ثم سنركّز النظر على الجذور العميقة والمباني والأسس النظرية لها، تحتوي العقلانيَّة العلمانية على توجُّه جديد يخصّ حقيقة الدين والعقل والمعرفة البشرية، والقيم الأخلاقية والقانونية، والإنسان وعلاقته بالله تعالى.

وتعرض "العلمانيَّة" تفسيرها الخاص لهذه الأمور، وهي تفاسير متميِّزة تبلور العقلانية العلمانية وتؤسِّس لقراءة معرفية جديدة ترتكز عليها الحضارة الغربية المعاصرة، وفهم المباني والأسس النظرية للعلمانية مرهونٌ بالتأمُّل في التَّحوُّلات الفكرية للعصر الجديد، أي أوروبا ما بعد القرون الوسطى.

ويمكن تقسيم هذا العصر إلى مراحل ثلاث هي: مرحلة



النهضة، ومرحلة الإصلاح الدِّيني، ومرحلة التَّنوير.

مثَّلت النَّهضة ــ أو العصر الجديد وتجديد الحياة الحضارية القديمة (الحضارة اليونانيَّة ــ الرومانيّة) التي وصلت إلى أوجها في أواسط القرن الخامس عشر الميلادي ــ بداية بروز النزعة الإنسانية ونموها، وترجع خصوصية المذهب الإنساني إلى الأدب والفن الرومانيَّين واليونانيَّين القديمين وإلى المواجهة الفاحصة والمثيرة مع الثقافة القديمة، والهدف الأساس من هذا الرجوع هو تجديد حياة الثقافة القديمة والإحياء المجدِّد للرُّوح العلميَّة بعد سنين من سلطة الجمود والتحجر وتحكُّمها، وإلى جانب هذا الهدف الأصلي كانت فكرة تبديل الدين أو تجديده تختمر في أذهان زعماء النهضة، وعلى حدِّ قول آرنست كاسيرر: "لقد سعت النهضة للبحث عن دينٍ يصدّق عالم الإنسان وعقله، ويوافق على قيمتهما واعتبارهما، والدليل الحقيقي وعلامة الألوهية وميزهما في هذا الدين إنما تكمن في تعظيمه واحترامه هذين الأمرين لا في هدمهما وتحقيرهما"[1].

أمَّا نهضة الإصلاح الدِّيني فقد بلغت أوجها في القرن السادس عشر الميلادي، وهدفها الأساسي كان إثبات أنَّ حقيقة الكتاب

---

(1) آرنست كاسيرر، فلسفة روشنفكري، يد الله موقن، طهران، انتشارات نيلوفر، ١٣٧٠ هـ ش/١٩٩١م، ص ٢١٤.

المقدَّس هي حقيقة آحاديَّة غير قابلة للاستثناء، كما أنَّها غير متناهية، فليس هناك أي تناقض وعدم اتساق فيها، فكل كلمة وكل حرف في هذا الكتاب المقدس يملك من القيمة والقداسة ما يملكه غيره من الكلمات والحروف الأخرى، ومن ثم فكلماته جميعها وحي إلهي. وقد كان المدافعون عن نهضة الإصلاح الدِّيني (البروتستانت) يهدفون — بادّعائهم هذا — إلى إثبات أن المرجعية الوحيدة دينياً تتمثّل في الكتاب المقدَّس، ومن ثمَّ فالكنيسة وتفاسيرها الرسميَّة لا تمثّل أية مرجعية دينية، والتساؤلات الدينية يمكن الرجوع فيها إلى الكتاب المقدَّس وفهم الجواب منه، وذلك من دون الحاجة للرجوع إلى الكنيسة وقيمومتها.

أما القرنان السابع عشر والثامن عشر فقد وُصِفا بعصر التَّنوير، ولابدَّ من اعتبار هذا العصر مرحلة استقرار عصر الحداثة وبروزه، فـ"إنسيَّة" القرن الخامس عشر بلغت أوجها في هذين القرنين متمثّلةً بالعقلانية والمذهب العقلي، والسِّمة التي يمكنها أن تبيِّن خصائص هذا العصر هي العقلية أو العقلانية المحضة، أي الاعتقاد بتفوُّق العقل البشري وتقدّمه من دون أية قيود وشروط. ويعرِّف الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانط عصر التنوير على الشكل الآتي: "التنوير هو عبور الإنسان من القيمومة التي حمّل نفسه إياها، والقيمومة تعني عدم قدرة الإنسان على توظيف فهمه ومدركاته من دون إرشاد الآخرين، وهي قيمومة أرادها الإنسان لنفسه حينما لا يكون سببها ضعف الفهم وإنما فقدان التَّصميم

والشَّجاعة في توظيف المدركات الذاتية من دون الحاجة إلى الآخرين، فلتكن عندك جرأة المعرفة، هذا هو شعار التَّنوير، كن شجاعاً واستخدم ما أدركته وتعقَّلته"[1].

لا تبدأ النَّزعة العقلية أو العقلانيَّة من عصر التَّنوير، فقد كانت موجودةً حتى في القرون الوسطى؛ حيث كان هناك سعيٌ دائمٌ للعلم والمعرفة، ومن هنا فما ميَّز هذا العصر عبارةٌ عن أمرين اثنين، يرجع أحدهما إلى السعي والجهد العلمي، فيما يعود ثانيهما إلى المنهج العقلي وطريقة التفكير وكسب المعرفة.

أمَّا وجه الامتياز الأول، فبسبب الظِّلال الثقيلة للتعاليم الكنسية، في القرون الوسطى على فروع العلم والمعرفة المختلفة، كانت الجهود العلمية للفلاسفة والعلماء منحصرة في إطار التعاليم الكنسية، ومن ثمّ كان يجري عدّ أي نوعٍ من التَّحديث العلمي بدعةً وإلحاداً ومعارضة للكنيسة. هذا التوجه الخاص أدى إلى أسر العلم والمعرفة ودفعهما نحو الجمود والتحجُّر، ومن هنا كان إيقاع الحركة العلمية والنشاط المعرفي والثقافي، في هذه القرون ضعيفاً جداً، وكانا يسيران ببطءٍ شديدٍ.

---

[1] نفسه، ص ٢٤٣.

أمّا الامتياز الثاني لهذا العصر فكان متمثّلاً في الهدف من كسب المعرفة، وكذلك في منهج التعقُّل والتفكير؛حيث تعرضت هذه الأمور لتغييرات مهمَّة. وبعبارة أخرى، صار هناك معنى وغاية جديدين للعقل في هذا العصر مختلفين عنهما في القرون الوسطى.

لقد استهدف العلم والعقل، في القرون الوسطى، الحصول على الأسرار النِّهائية للأشياء والعثور على الوجود المطلق للمادَّة والرُّوح الإنسانية، فمجال العقل هو الحقائق الخالدة، أي تلك الحقائق المشتركة بين ذهن الإنسان والله تعالى، فالإنسان يريد من خلال التفكير والتعقل، وبمعونة الذهن البشري أن يتعرَّف تلك الحقائق التي يراها الله تعالى، و لم يكن الأمر كذلك في عصر التنوير؛ حيث لم يسع الإنسان وراء حقائق الأشياء وكشف رموزها، بل كان سعيه متوجِّها إلى إدراك النُّظم والقانون التجريبي الحاكم على الطبيعة والأشياء، لقد اعتقد روَّاد التنوير بأن قدرة العقل لا تكمن في تجاوز العالم التجريبي، وإنَّما في تعلم كيف يمكن أن نحس بالراحة في هذا العالم. لقد أقر عقل عصر التنوير بعجز الإنسان عن معرفة الحقائق والوجود وذوات الأشياء وأدرك ذلك جيِّداً، ومن هنا عمد إلى تغيير الوجهة والمنهج الفكري العام.

إن منهج كسب المعرفة، سواء على صعيد الفلسفة أم على صعيد الأمور العلمية، كان متمثّلاً في المنهج القياسي، لقد كان هدف العالِم منصباً على الاستمداد من الأصول والمباني الفطرية

والكلية بغية التعرّف على الجزئي والكلي غير المعروفين. أمّا في عصر التنوير فقد تركّز جهد العقل على التحليل والتركيب والموازنة بين الأمور، ومن ثم أقام التركيز على الواقعيات والمشاهدات مقام الاعتناء بجمع التصوُّرات والأصول الفطرية.

ولم يعد عقل التنوير ليسلّم تسليماً خالصاً للنتائج التجريبية والميتافيزيقية المبنيَّة على الأسس الدِّينية والتقليدية، وعلى مرجعية الكنيسة، بل سعى جاهداً إلى كسر الطّوق الذي تفرضه هذه الأمور، ومن ثم إلى تحليل هذه المعتقدات والتصديقات إلى عناصرها الأكثر بساطةً والأكثر بَنْيَنَةً.

لابدَّ لتنظيم الفلسفة وعرض نظم فكرية من فرض نوعٍ من التناغم والانسجام بين المشاهدات والأمور الواقعية، فالأصول والمباني لا يصح تلقّيها عن رغبة ودافع نفسي، أو بافتراض عدم الحاجة إلى الإثبات، بل إن تحليل هذه المعطيات التجريبية تحليلاً كاملاً لابدَّ من أن يؤدي إلى حصول هذه الأصول والمباني.

ومن النَّاحية النَّظرية ترك عصر التنوير أثراً بالغاً على المذهب العلماني هو الأبرز من بين المراحل التي مرَّ بها عصر الحداثة، ذلك أن العلمانية نهضةٌ وتوجُّه يركّز نظره على دور الإنسان في العالَم، ويؤكّد استقلال العقل الإنساني على كافة الأصعدة التي يوظف فيها، فالعقل البشري قادرٌ على كشف غايات الحياة الإنسانية وتقدم

الأدوات والوسائل للوصول إلى هذه الغايات؛ وذلك بمعزلٍ عن الدِّين وعن أية مرجعية فكرية أخرى، وبناءً عليه تعبِّر "العلمانيّة" ــــ من الناحية النظرية، وبقطع النّظر عن نتائجها وآثارها العملية ــــ عن توجه ومسارٍ معرفيَّينٍ خاصَّينٍ في ما يرتبط باستقلال العقل والعلم البشريين في مجال المعرفة.

ولا ينحصر التَّأكيد التّنويري على استقلال العقل البشري في دائرة الفلسفة والعلوم التجريبية، بل إنه يشمل أيضاً الحكمة العمليَّة والأخلاق والحقوق ووضع القوانين. ومثالاً على ذلك، يتبع عصر التنوير ما يسمَّى بتنظيم الحقوق الطبيعية على صعيد التقنين والحقوق، والمراد من الحقوق الطبيعية أن علم الحقوق علمٌ قائمٌ بذاته، ومن ثم فهو غير متشعِّب من الوحي وأي منبع آخر غيره يتعهد بتأمين محتوياته، كما هو الحال في الفيزياء وعلم الفلك؛ حيث تبلورا في العلوم الطبيعية منفصلين عن الوحي؛ ذلك أنهما يريان أن أصولهما وأحكامهما تنبثق من التحقيق في الطبيعة التي تقع موضوعاً لهما.

إن القوانين الحقوقية كالقوانين الفيزيائية قابلة للمعرفة والإدراك، فالعدالة وما يؤمِّنها أمورٌ قابلةٌ للمعرفة والكشف. ومن هنا يمكن، مع ممارسة التأمُّل والتفكير والدقة، التعرُّف واكتشاف القوانين الحقوقية المبنية على العدالة بشكلٍ مستقلٍ عن تدخّل الوحي والكنيسة والتقليد.

ووفقاً لذلك، قامت "العلمانية" ــ وانطلاقاً من توجهها المعرفي هذا ــ بتنحية الدين تدريجياً عن دائرة مرجعية مختلف المسائل النظرية والعملية، ومن ثم توسعة نشاط محورية الإنسان والعقل إلى مختلف شؤون الحياة البشرية.

لكن المسألة الجديرة بالتأمُّل هي أن تلك المترلة التي مُنِحَها العقل والعلم البشريين، في عصر التنوير، لم تبق على حالها في العصور اللاَّحقة؛ فعمَّانوئيل كانط بالرغم من سعيه الحثيث، في كتابه: "نقد العقل المحض"، لتحكيم العلوم التجريبية، إلا أنه قام بتسديد ضربة قاسية لبنية العقل النظري واضعاً العقل الفلسفي موضع الشك والتردُّد.

بل إن العلوم التَّجريبية، في القرن العشرين، لم تبق لها ــ معرفياً ــ تلك المترلة والشأن اللذين تمتعت بهما في القرون السابقة، فقد كشف علماء فلسفة العلوم عن هذه الحقيقة، وهي أن قضايا العلوم التجريبية والإنسانية لا تمثِّل سوى عمليَّات إلقاء متواصلة للفرضيات ونتائج ذهنية للعلماء أنفسهم، كما أن المفاهيم والروابط المندرجة في هذه النظريات العلمية لا يمكنها أن تعكس الواقعيات الخارجية وتحكي عنها، وإنما هي مجرد نظريات تقع عرضة للبطلان والتفنيد، بحيث تملك النفوذ والفعلية الميدانية ما لم تخضع لتجربة تؤدي إلى إثبات بطلانها في ما بعد. إن هذه القضايا لا تعبِّر سوى عن عامل مطمئن، بيد أنه غير قابل للإثبات، بل إن السمة العامة

لهذه النظريات تكمن في قابليتها للبطلان.

وبالرُّغم من تزلزل أركان قيمة المعلومات، لم يتعرَّض الجوهر الأساس للعلمانيَّة ــ الذي يعبِّر عن استقلال العقل البشري في المعرفة ــ لأي لطمة أو نكسة، فقد استمر النهج المعرفي العلماني الذي يركِّز على قدرة العقل والعلم البشريين بشكل مستقلٍ عن مرجعية الوحي، أو غيره من المرجعيات المعرفية، كما أصرّت الرؤية العلمانية ــ بالرغم من الضعف والوهن اللذين أصابا العقل والعلم البشريين في مجال معرفة الواقعيات الحياتية والحسية ــ على الاستقلال المعرفي للبشر.

وتقول العلمانية بالتَّفكيك بين كشفيَّات العقل البشري واستقلاله، ومن هنا فإن سلب الثقة من الأوَّل لا يعني التردُّد في استقلال العقل والعلم البشريَّين.

الدِّين و"العلمانيَّة"

بالرُّغم من أن العقلانية العلمانيَّة مختلفةٌ اختلافاً شديداً عن العقلانيَّة القروسطية، بيد أنه لا يمكن اعتبارها إلحاديَّة ومضادَّة للدِّين، فتأكيد "العلمانيَّة" على الاستقلال المعرفي للعقل البشري لا يشكِّل ــ بحدِّ ذاته ــ أية مواجهة مع الإيمان والمعتقدات الدينية، بالرغم من إحداثه مشكلات جدية لبعض المعارف الدينية ولبعض التفاسير

الدينيَّة وبعض التصوُّرات عن الدِّين.

ومن المؤكّد أن نطاق الدِّين يخضع للتَّحديد علمانياً، فالأمور التي يمكن الوصول إليها عن طريق العقل والعلم البشريين تخرج تلقائياً عن دائرة الإيمان والتَّدين، ما يجعل الظنون وحدس الفهم البشري مقدَّمةً على الجزم والقطع الناشئين من الرُّجوع إلى الدين، ومن ثمَّ فالعلمانية تعمل على أن يكون المعتقد الديني موزوناً ومحاكماً من الناحية العقلية والمنطقيَّة البشريَّة.

فأساس "التعلمن" هو الاعتراف بالتوجُّه المعرفي والعقلاني للعلمانيَّة لا محاربة الدِّين أو الاعتقاد الدِّيني، ومن هنا يمكن للإنسان العلماني أن يكون ملحداً، كما يمكنه أن يكون مؤمناً، والأمر المهمّ هو ارتباطه الرَّاسخ باستقلال العقل البشري في مجال العلم والمعرفة.

ويعدّ عصر التنوير ــ العصر الذي ظهرت فيه أسس العقلانية العلمانية وجذورها ــ شاهداً جيداً على هذا المدَّعى، فروَّاد التنوير لم يسعوا إلى محو الدين ومحاربة الإيمان، وإنما عملوا على تطهير الدِّين وتصفيته من الخرافات ومن الجزميات اللاعقلية، فقد هدفوا إلى البحث عن العدو المشترك للعلم والإيمان، المسمَّى بالخرافات والجزميَّات غير المستدل عليها بالبراهين، وكان سعيهم متركزاً على نفي الأساطير عن هذين المجالين (العلم والإيمان) بالاتكاء على محورية العقل والفهم البشريين. وبالتأكيد فقد كانوا يطالبون باستقلال أحد

هذين المجالين عن الآخر، ويشكل السعي لبناء الإلهيات الطبيعية والإثبات العقلاني للكثير من الأسس والأصول الإيمانية أنموذجاً بارزاً لهذا التوجه الذي اتبعه علماء عصر التنوير.

وتعتمد العقلانية الجديدة التي تمثّل أساس العلمانية وعمادها على مبدأ "اللارمزيّة"، ولم تكن لتسلّم أبداً بالترميز والغيبوية التي تحويها المعتقدات الدينية السائدة، ومن ثم ترى الاعتراف بالاعتقادات والتعاليم الدينية حينما لا تكون مرمَّزة بل مقبولة عقلياً.

وبعبارة موجزة، ترى العلمانية أن دائرة الدين ونفوذه تتحدَّد بكل مجال لا يصل إليه العقل البشري، وهذه الأمور أمورٌ شخصيةٌ مرتبطة بعلاقة الإنسان وخالقه، ومن حق الفرد البشري أن يكون له موقف وقرار في ما يتعلّق بهذه الأمور، ومن هنا لا علاقة للعلمانية في ما يرتبط بتأييد هذا الأمر أو رفضه، وهي لذلك تعتقد بالتساهل والتسامح والمداراة في ما يخص قضية الإيمان والتدين، وليس المراد من هذه المداراة الإلحاد واللامبالاة بالدين، ومن هنا فـ"التّعلمن" والتديُّن منسجمان مع بعضهما البعض، نعم تفسير خاص للتدين هو الذي يمكنه تحمُّل محورية العقل والتوجه المعرفي العلماني.

الأدلّة العلمانيّة على نفي الدّولة الدِّينيّة

إنَّ ردود الفعل الواسعة على العقلانيَّة العلمانيَّة والنَّتيجة الطَّبيعية لهذا الأمر، في السياسة والاجتماع، تتمثّل في عدم تدخُّل

الدِّين في السياسة وفصله عن دائرة الدُّنيا والمسائل الدنيوية، وما سنعرضه قريباً يتمثَّل في بحث أهمّ الأدلّة التي أقيمت لصالح هذا الفصل. وكما أشرنا من قبل لا يعدّ الدِّفاع عن هذا الفصل إلحاداً أو لادينيةً، وإنما يعبِّر عن الاعتراف بالمسار العلماني المعرفي فقط. وبناء عليه، فإذا أقيمت بعض هذه الأدلّة من قبل بعض المتدينين، فإنَّ ذلك سيكون طبيعياً جدّاً، لأن هؤلاء يؤمنون حينئذ بالعقلانية العلمانية، ولديهم تفسير ومفهوم خاصَّان عن طبيعة التدخُّلات الدِّينية في الحياة البشرية.

وسوف نركز البحث على أربعة أدلةٍ أساسيّةٍ هي:

١ ــ تسليط النَّقد على مطلق التَّعاليم الدينية الأعم من الفقهية والأخلاقية، ومن ثم تركيز الكلام على عدم أهلية هذه التعاليم لتنظيم العلاقات الفردية والاجتماعية.

٢ و ٣ ــ وهما يؤكدان، من زاويتين مختلفتين، على عجز الفقه في مجالي السِّياسة والاجتماع.

وتخلص هذه الأدلة الثلاثة إلى ضرورة الرجوع إلى العقل والعلم البشريَّين بصورةٍ مستقلةٍ عن التعاليم الدينية العملية في مجال الحياة الاجتماعية.

٤ ــ والهدف من هذا الدليل إيقاع الشك والتَّردُّد في ما يخص مرجعيَّة الدين في الأمور الاجتماعية والسياسية، ومن ثم إنكار

ضرورة هذه المرجعية وقطعيتها.

الدليل الأول: العجز الديني في ما يخصُّ المعرفة العمليَّة

يحتاج البشر، في حياتهم الفردية والاجتماعية، إلى معرفةٍ عملية، والمراد من المعرفة العمليَّة المعايير والأحكام التي تحدِّد الوظيفة العمليَّة للإنسان في أية واقعةٍ أو فعلٍ من الأفعال وتبيِّنها، فالإنسان قادرٌ على تحديد الفعل الذي يجب عليه القيام به على ضوء معرفة هذه الأحكام والمعايير، كما أنه قادرٌ على تحديد ما يلزم تركه كذلك. وبناء عليه، فالمعرفة العمليَّة هي المعرفة الجزئية وفعل ما هو حسن وقبيح وما يلزم فعله وما يلزم تركه من الأعمال وأنماط السلوك، سواء كانت هذه الأفعال والأعمال داخلةً ضمن المجال الشخصي والفردي للإنسان أم مندرجةً ضمن القرارات والتدابير والأفعال الاجتماعية العامة، على أية حال فما لم يعرف الإنسان بالفعل المعيار القيمي والحكم الفعلي والخاص في موردٍ ما فإنه لن يقوم بالإقدام عليه عملياً.

من المباحث المهمَّة، في فلسفة الأخلاق معرفة ما هو المعيار القيمي الحاكم على الأفعال؟ من أين تنشأ المعرفة العملية للبشر في ما يرتبط بأفعالهم الفردية والاجتماعية؟ هل يمكننا أخذ المعرفة العملية والمعايير والقيم الأخلاقية من الدين؟

في الحقيقة هناك قيمٌ ومعايير وإلزامات عامَّة في ما يخصُّ

الأفعال والسلوك الإنساني، فبالرغم من أن قضايا، من قبيل "السرقة قبيحةٌ" و "لا ينبغي التكلم كذباً"، و "لابد من الصدق والصلاح"، تشتمل على عرض مجموعة معايير وإلزامات وأوامر تتعلق بكيفية السلوك الإنساني، إلا أنها غير قادرة على تقديم معرفة عملية، ذلك أن مثل هذه القضايا ــ كما هو مبحوث في علم فلسفة الأخلاق ــ تعد "إلزامات إقتضائية" (prima facie obligation)، ومن ثمّ فهي غير قادرة على بيان الحكم الجزئي والفعلي للسلوك، وبعبارة أخرى: هذه القضايا لا يمكنها أن تمنحنا معرفةً عمليةً، أو أن تؤمّن لنا مرشداً فعلياً للسلوك.

والسرُّ في عدم كفاية الالزامات الاقتضائية لتوجيه السلوك البشري هو أن أي عملٍ خارجيٌّ مرهَنٌ بمجموعة الظروف الخاصة والمواقع المتميِّزة المتصلة بالفاعل والمحيط والظروف الاجتماعية الخاصة، فمسألة أنه ما الذي ينبغي أن يفعل تحتاج إلى زمانٍ خاصٍ يتضح فيه الفعل بكافة ظروفه المتعلقة بالمحيط والموقعية الخاصة التي يتوقعها الفاعل، ومن ثمّ تكون هذه الأمور جميعها دخيلةً في التقييم، وهذه الموازنة الدقيقة ربما تفرض أحياناً تغايراً في الموقف عما كان موجوداً على مستوى التَّصوُّرات الأوَّلية.

إنَّ الأحكام والإلزامات الاقتضائية والشأنية ترسّم التصوُّرات الأوَّلية عن الأفعال والسلوكيات الإنسانية، أمَّا الظروف الخاصة والمواقع المتمايزة للأفراد في العمل الخارجي، فهي غير ملحوظة في

هذه الأحكام الأخلاقية العامّة، فهذه الأوامر الأخلاقية تقول لنا: "الكذب قبيح"، "لا ينبغي القيام بالسرقة"،لكننا في الظروف الخارجية نتمركز في أوضاع قد تفرض أحياناً كون الكذب مؤدِّياً إلى نجاة إنسانٍ بريء أو أن سرقة آلية عسكرية من العدو قد تحول دون وقوعٍ فاجعة إنسانية.

وبناء عليه، فهذه الأحكام والمعايير والقيم الكلّية إنَّما تحدِّد الحكم الأوَّلي والشأني للأفعال، لكنها غير قادرة على تحديد الحكم الفعلي والنِّهائي لها (المعرفة العملية). ومن هذه الجهة، لن تتمكَّن هذه الأحكام والإلزامات من تنظيم الحياة وتحديد نمطها، فمن أجل معرفة كيفية ممارسة الحياة والمعرفة العملية نحن بحاجة إلى أحكام مطلقة، والحكم المطلق عبارةٌ عن حكمٍ لا يخضع للتغيُّر بتغيُّر الظروف، ومن ثم فهو غير قابل للتحييد من جانب حكمٍ أو معيارٍ أخلاقي آخر.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه المقدمة الطَّويلة، نسلِّط النَّظر على الدِّين وتعاليمه الفقهية والأخلاقية، فهل يمكن للدين أن يمنحنا معرفةً عمليَّةً وأحكاماً مطلقةً غير قابلةٍ للتغيير في ما يخصُّ نمط الحياة والعيش الفردي والاجتماعي؟

تدَّعي "العلمانيَّة" أن مرجعية الدِّين محددة في إطار تقديم الإلزامات الشأنية والاقتضائية على الصعيدين الفردي والاجتماعي، فلا يتجاوز الدين في تعاليمه الفقهية والأخلاقية الكليات الاقتضائية

التي تبين الحكم الأولي للأفعال، وهذه المعايير والأحكام غير قادرة على ترسيم الوظيفة العملية لأي شخص بحيث يكون ملزماً في النهاية بإنجازها، ذلك أنّ ما نراه ــ للوهلة الأولى ــ حكماً أولياً للسلوك البشري محدّداً من جانب النصوص الدينية، من الممكن أن يخضع للتغيير، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الخاصة للشخص ومن ثم تكون وظيفته الفعلية أمراً آخر.

فالحكم الأوَّلي للشخص هو الوضوء، أمّا في الحالات التي يكون الوضوء فيها مضرّاً بالنسبة إليه، فإن وظيفته العملية تصبح حينئذٍ ترك الوضوء لا الإتيان به.ولزوم اجتناب الضَّرر يعين الحكم الأولي للفرد، لكن من الممكن، في بعض الأحيان، وضمن ظروف خاصة، ونتيجة مصلحةٍ أهم، أن لا يكون الحكم في نهاية الأمر ترك الضرر، بل التورّط فيه، وذلك كالجهاد في سبيل الله تعالى، وفي سبيل حفظ الإسلام؛ حيث يستلزم الأضرار المادية والجسمانية الكثيرة.

هناك سببان لعدم عملية التَّعاليم الدّينية في تعيين الوظيفة الميدانية وتقديم معرفة عملية: أحدهما إقتضائية المحتوى في هذه التعاليم وعدم كونه مطلقاً وثانيهما عدم وجود تعريف دقيق للتعاليم الفقهية والأخلاقية الدينية، وكذلك المفاهيم المندرجة ضمنها، إضافةً إلى عدم تحديد حدودها وفواصلها، بالإضافة إلى عدم تبيين العلاقة بين هذه التعاليم وتقدم بعضها على بعضها الآخر في موارد التزاحم والتعارض.

إنّنا نواجه في أوساط المفكّرين المسلمين أشخاصاً يعيدون ــ وبتواصـــل ــ تكرار كلام القدماء، وهو أن الإسلام قد وضع في أيدينا أصولاً عامّة ومطلقةً بوصفها معايير نهائية للتشريع والأخلاق، أصول من قبيل: "لاضرر ولا ضرار"، "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، لكن هذه الأصول تفتقد مضموناً محدَّداً، ومن هنا فهي فاقدةٌ للقيمة العلمية في مجال الهداية والإرشاد، فمبدأ عدم الضَّرر لا يحدد لنا الضَّرر، كما لا يعيِّن كذلك أيّ شخص يجب اجتناب الضَّرر في حقه، وضمن أي ظروف يأتي هذا الحكم، ففي حالة التزاحم وتصادم المصالح يفقد هذا الأصل فائدته كلياً، ذلك أنه لا يقول لنا كيف يمكن أن نوفق بين المصالح المتزاحمة والمختلفة؟ وما هو الطريق الذي يعطي لكل مصلحةٍ وزنها وقيمتها المحدَّدة[1].

وفقاً لهذا الاستدلال، ليس ثمة فائدة عملية من مرجعية الدِّين في الأمور الأخلاقية والاجتماعية، ومن ثم لابدَّ من تحكيم العقل البشري في أي موردٍ من الموارد الفردية والاجتماعية حتى يمكن العثور على المعرفة العملية المتصلة بهذا الأمر من طريق البحث والموازنة بين كافة الظروف والعناوين والمصالح المتصلة بهذا الأمر،

---

(1) الأسس الفلسفية للعلمانية، م.س.، ص ١٧٨.

ومن ثم تشخيص الوظيفة الفعلية على أساس ذلك، ومن هنا لا يؤدِّي جعل الدين مرجعاً، في مثل هذه الأمور، إلى تحصيل المعرفة العملية وما يلزم القيام به فعلاً.

مناقشة الدّليل الأوّل

إن المسألة التي جرى تأكيدها، في هذا الاستدلال، هي عدم كفاية التوجيهات والتّوصيات الأخلاقية والفقهية الدينية في ما يخصّ تحديد الوظائف الفعلية والجزئية الفردية والاجتماعية، وهنا لابدَّ لنا من أن نرى: هل أنَّ هذا الأمر ينقص من دور الدين وموقعه في تنظيم الحياة الفردية والجمعية للبشر؟

لقد أكّد الشيخ الرئيس أبو علي سينا، في "الإشارات والتنبيهات"، وكذلك المحقِّق الطوسي، شارح الإشارات، وقطب الدين الرازي شارح شرح الإشارات، هذا الأمر، وهو أن الإنسان يعمد، في أي عملٍ اختياري يقوم به، إلى تشكيل قياس منطقي؛ وهذا القياس مؤلّف من مقدِّمتين، في المقدمة الأولى تكون صغرى القياس حيث يقوم الإنسان بالبحث والتحقيق لتحصيل العلم بأن الفعل الذي يهدف إليه تحت أي عنوان يندرج، أما في المقدمة الثانية للقياس (كبرى القياس) المشتملة على الحكم الكلي فإنها تضم إلى

الصغرى، ما يؤدي إلى تحصيل العلم بالحكم الجزئي والخاص بالفعل (أي المعرفة العملية)[1].

إن هذا الموضوع ينبئ بشكلٍ جيدٍ عن أن مجرَّد المعرفة بالكبرى، أي القضايا الكلية الأخلاقية والحقوقية، لا يمكنه أن يدفع إلى المبادرة لإنجاز العمل، ذلك أن هناك عناوين كثيرة مختلفة قابلة للانطباق على فعل واحد، وبالدقّة والتأمُّل ــ وعلى حد قول ابن سينا (ره) باستخدام العقل العملي ــ لابدَّ من توضيح أن هذا الفعل المنظور تحت أي عنوان يقع، فالإنسان يعلم بأن عليه أن يعمل الخير والأفعال الحسنة،وأنه لا يجوز له القيام بالأفعال الظالمة،بيد أنه غير قادر في هذه الوضعية الخاصة على تحديد أنّ الترحُّم على المذنبين والمجرمين هل هو مصداق للظلم أو أنه مصداق لعنوان الإحسان للناس؟ لكنه بالتأمل والتروِّي يمكنه التوصل إلى العنوان الذي ينطبق على هذا المصداق.

ووفقاً لهذا التحليل، تفي القضايا الأخلاقية والحقوقية العامة بدورها الخاص في الفعل الاختياري للإنسان، وهذا الدور عبارة عن تشكيل كبرى قياس إدراك الحكم العملي الاختياري، سواء

---

[1] عبد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ ق. ٣٥٢/٢ و٣٥٣.

استنتجت هذه القضايا الكلية من النصوص الدينية أم حكم بها العقل البشري أم تولّدت عن مصدر معرفي آخر أيّ مصدر، والحكم المشترك في ما يخص هذه القضايا الكلية هو أنها غير قادرة ــ وبشكلٍ منفردٍ ومن دون تشكيل صغرى القياس ــ على تحديد الوظيفة العمليّة في الموارد الخاصّة.

إنَّه توقُّع غير مسوَّغ أبداً أن نطالب الدِّين بتحديد المعرفة العملية والحكم الفعلي وتقديمه بين أيدينا في كافة الموارد الفرديَّة والاجتماعية، إذ إن معنى هذا الأمر هو نزول الوحي الإلهي المباشر على كل فرد في كافة حالات الحياة، وفي كافة الأفعال الاختيارية، وهو أمرٌ ليس بالممكن ولا بالمعقول.

وبناء عليه،فهذا الإشكال القاضي بعجز الدين عن تحديد الوظيفة والمعرفة العملية والحكم المطلق بالفعل إشكالٌ واردٌ على كافة النُّظم الأخلاقية والأنظمة الحقوقية ومن ثم فهو ليس مختصّاً بالدين، فكل الأنظمة الأخلاقية والحقوقية تشتمل على قواعد وأصول عامة وكلِّيَّة تهدي البشر وتنظِّم حياتهم، وتلزم فيها ــ إذا ما أريد تحديد الحكم الجزئي لأية واقعة من الوقائع ــ ممارسة التأمل والتروِّي حتى يتضح انطباق أي من هذه العناوين العامة على المصداق المحدد، ومن ثمَّ لتحديد أين تكمن المصلحة؟

وكما يتطلَّب الأمر، في تشخيص الوظيفة العمليَّة، القيام بنوعٍ

من التروّي والدراسة والتفكير، كذلك هناك حاجةٌ لمعرفة الأصول والكليات الحقوقية والأخلاقية، والكلام يكمن في أن هذه الأصول والكليات الأخلاقية والحقوقية من أي مصدر يمكن العثور عليها؟ وهنا بالضبط يتضح دور مرجعية الدِّين؛ فالدِّين يملك، على صعيد تنظيم الحياة الأخلاقية والاجتماعية، مرجعيَّة محدَّدة، وتقديم الأصول العامة والكلية الحاكمة على السلوك الفردي والاجتماعي للبشر مظهر من مظاهر هذه المرجعيَّة الدِّينية.

والشأن الآخر للدِّين، في تقديم المعرفة العملية، علاوة على بيان الأصول والكبريات الأخلاقية والحقوقية، هو ذكر المعايير التي تحدد الوظيفة في حالات التزاحم بين هذه الأصول والمصالح. لقد أشير في الاستدلال المتقدم، وبشكلٍ صحيحٍ، إلى هذا الأمر، وهو أن وظيفة الفرد قد لا تكون واضحة بشكلٍ جيدٍ في حالات كثيرة بالنسبة إليه، وتؤدّي الظروف والوضعية الخاصة التي يتموضع فيها الإنسان دوراً في تشابه الأمور عليه، ومن هنا تنطبق على فعله عناوين كثيرة في وقت واحد، كما تقع المزاحمة والتضاد بين مجموعةٍ من المصالح المختلفة في هذا الظرف أيضاً، وفي مثل هذه الموارد المعقدة والمتداخلة يعيش الإنسان في حيرة لعدم معرفته العنوان الراجح على غيره، كما لا يتمكن من تحديد المصلحة المقدمة على غيرها، وفي مثل هذه الحالات يبرز دور مرجعية الدين بشكلٍ جلي.

توجد في النُّصوص الدينية والسيرة العملية لأئمَّة الدِّين طرق

عملية كثيرة جدًّاً لتشخيص الموارد الأهم وتحديد تقدُّم المصالح وتأخرها بالنسبة لبعضها بعضاً، وهو ما يفتح الطريق، ويحل العقد بصورة كبيرة، وبناء عليه، فمرجعية الدين في ما يتعلّق بالهداية العملية ليست منحصرةً بذكر الأصول والقواعد العامة والكلية.

والمسألة الأخيرة هي أن المتديِّنين الذين يدافعون دائماً عن مرجعية الدين في الحياة الفردية والاجتماعية لا يرون الهداية العملية للدِّين في تقديمه المعرفة العملية بمعنى عدم الاستفادة من بقية المصادر المعرفية والطاقات التي منحها الله للإنسان. فعلى سبيل المثال، وفي ما يخصّ تنظيم السياسة الخارجية ونوعية العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون خارج البلاد الإسلامية، بيَّنت النُّصوص الدِّينية الأصول والقوانين التي تساعد بشكلٍ كبير على حلّ العقد والمشكلات، كما رسمت الخطوط الأصلية للسياسة الخارجية للمجتمع الإسلامي. بيد أن هذا لا يعني أن قادة المجتمع الإسلامي غير معنيين بالأوضاع والظروف العالمية، أو غير آبهين بتقييم مصالح المسلمين وموازنتها. وبعبارة أخرى مركزية الدين في تنظيم العلاقات الخارجية لا تتنافى مع العقلانية والنظرة السياسية العميقة، بل تنسجم معها، وعملية تقدم المصلحة الأهم وحجب الضوء عن حكمٍ معين من أحكام الدين في السياسة الخارجية نتيجة ظروف وأوضاع خاصة لا تعني تنحية مرجعية الدين جانباً، ذلك أن تحديد المصلحة الإسلامية والاهتمام بالأمور الأهم هو ما استدعاه منّا الدين نفسه.

الدَّليل الثاني: الثَّابت الدِّيني والظُّروف المتحوِّلة

إن العلاقات والرَّوابط الاجتماعية أمور متغيِّرة، كما أنَّ مستوى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية ونوعها خاضعان للتَّبدُّل والتَّحوُّل أيضاً. وسرّ هذه التحوُّلات لابد من مطالعته في التحولات العلمية والفنيـــة، وفـــي المـــزيـــد من الثراء التجربي البشري في الميادين الاجتماعية.

إن العلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية للبشر، في المجتمعات البسيطة القروية والعشائرية، تختلف اختلافاً كبيراً عن العلاقات الاجتماعية الحاكمة على المجتمعات الصناعية وشبه الصناعية، وبناءً عليه فإنَّ التحوُّل في شكل الحياة الاجتماعية وقالبها، ومن العلاقات الاجتماعية، أمر واقعي غير قابلٍ للإنكار.

وهذا الواقع الاجتماعي يمثل الأرضيَّة التي يتشكَّل على أساسها الدليل الثاني للعلمـــانيين ضد الدَّولة الدِّينية، وهذا الاستدلال يؤكد عجز الفقه والشريعة عن التطبيق في ظل هذه الظروف والأوضاع المتغيِّرة والمتبدِّلة. وهذا العجز يمكن بيانه بصورتين، لكن من المناسب قبل ذلك تقديم توضيحٍ يتعلّق بالترابط المنطقي بين إمكان تطبيق الشريعة على القـــوالب الاجتماعية المتغيرة وإمكان تحقُّق الدَّولة الدِّينية.

من حلقات الرَّبط بين الدِّين والسِّياسة وجود مجموعة أحكام ثابتة لازمة الإجراء في الشريعة. ويتمسّك المناصرون لتركيب الدين والدولة، في استدلالاتهم عادةً، على ضرورة هذا الارتباط بوجود مثل هذه الأحكام الشرعية، وهي أحكامٌ ثابتةٌ ودائمة، وإقامة هذه الأحكام يحتاج إلى وجود دولة وحكومة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها، وهذا يعني أنه إذا ما سجل شخصٌ ما نقداً على إمكان تحقُّق هذه الأحكام، ومن ثمّ على إمكان تطبيق الشريعة في بعض المجتمعات والأطر الاجتماعيـــة، فإنه يضع بذلك مركّب الدين والدولة ومرجعية الدين في تنظيم العلاقات الاجتماعية موضع الشك والضعف والتَّردُّد.

والآن، نرجع إلى شرح الاستدلال ونقول: إن عجز الفقه عن التنظيم الحقوقي للعلاقات والروابط الاجتماعية، في المجالات المختلفة: السياسية والاقتصادية والثقافية والحقوقية المدنية والدولية، والذي نسميه إشكالية تطبيق الشريعة، يمكن بيانه في تقريرين:

الأوَّل: البيان شديد الشهرة والمعروفة بين العلمانيين، وهو يتألف من مقدِّمتين هما:

١ ــ إن العلاقات الاجتماعية التي تفتقر إلى التنظيم تعدّ أموراً متغيِّرة ومتحوِّلةً ومتلوِّنة على الدَّوام.

٢ ــ تحتوي تعاليم الدين على مضمون ثابت، ذلك أنها

خاطبت الإنسان في حقبةٍ زمنية خاصة، كما أنها تعاملت مع ظروف وأوضاع اجتماعية خاصة، ذات روابطَ محدودة في تلك المرحلة، ومن هنا يعدّ الدين ــ والشريعة ــ واقعاً غير متكرر، والإسلام هو الآخر ظهر في حقبةٍ تاريخية خاصَّة، وليس الأمر بحيث يتجدَّد الوحي مع ظهور تحوُّلاتٍ اجتماعية جديدة، ليظهر على أثر ذلك إسلامٌ جديد، فالــدِّين ثابتٌ لا يبدو منه أي تحوّل مقارن للتحوُّلات الاجتماعية ومن ثم فهو لا يختزن أي توجيهات أو معطيات جديدة.

وحصيلة هاتين المقدِّمتين تتمثَّل في عدم تطابق الأمر الثابت مع الأمر المتغير، ومن ثمّ فالدِّين الثابت لا يمكنه أن يقوم بتنظيم العلاقات الحقوقية في المجالات المختلفة للروابط الاجتماعية والأزمنة جميعها، نعم إن تطبيق الشريعة في المجتمعات القريبة من المجتمع الذي ظهر فيه الدين أمر لا إشكالية فيه؛ ذلك أن النسيج الاجتماعي وطبيعة العلاقات الاجتماعية ونوعها لم تخضع في هذا المجتمع لتحولات وتغيرات جوهرية، بيد أن تطبيق الشريعة في المجتمعات ذات النسيج الاجتماعي المغاير له في زمن نزول الوحي يعد أمراً مشكلاً، والنتيجة المباشرة لعدم إمكان تطبيق الشريعة تبدد ضرورة تشكيل الدولة الدينية، أو لزوم المرجعية الدينية في الشؤون السياسية والاجتماعية.

الثَّاني: وهو تقرير يعتمد، هو الآخر، على مقدِّمتين هما:

١ ــ إن التَّغير في الظروف الزمانية والمكانية يؤدِّي إلى التغير

في المصالح البشرية، وهذا أمر واضح جداً على صعيد الأفعال الفردية، فقد يعدّ شخصٌ الكذب بالنسبة إليه جائزاً، بل لازماً عندما يقع تحت ظروف معيَّنة فيما يرى وظيفته، الصدق في وضعية أخرى مختلفة، والأمر كذلك على صعيد الأفعال الاجتماعية، فإن التبدُّلات التي تحصل في الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية تفرض تغييرات في المصالح الاجتماعية للناس، ومن هنا قد تفرض الظروف التاريخية والاجتماعية لمجتمعٍ ما الترابط والعلاقات الطيبة مع الأجانب فيما — ومع تغيير هذه الأوضاع — يصبح الاحتياط والتمركز حول الذات وتخفيف العلاقات أمراً مطلوباً.

ومن هنا يلزم لتطبيق أي حكمٍ أخلاقي وحقوقي قراءة كافة الظروف والأوضاع الثقافية والاجتماعية والتاريخية للمجتمع وأخذها بعين الاعتبار.

٢ — وهذه المقدِّمة تقدّم تحليلاً خاصاً عن الأحكام الشرعية، ووفق هذا التحليل تصبح الأحكام والأمور الشرعية نسبيةً وغير مطلقة، والمراد من النِّسبية هنا ارتهان الحكم الشرعي للظروف الخاصة الاجتماعية والتاريخية، فأحكام الشريعة التي جرى تبليغها وبيانها من طرف الباري، تعالى، تتضمّن مصلحة البشر وخيرهم، وهذان عرضة للتغيُّر بفعل التغيُّرات الظرفية: الزمكانية.

إن أحكام الشريعة، بالرغم من أنها تبدو مطلقة بحسب

الظاهر، ولا قيد ولا شرط فيها،إلاّ أنها في الواقع مشروطةٌ بالشروط الضِّمنيَّة، فإذا ما ورد في هذه الشريعة أن للذكر في الإرث مثل حظ الأنثيين، فإن هذا الحكم مشروطٌ بالظروف والأوضاع الاجتماعية والثقافية الخاصة، ولا يشمل كافة الأوضاع والوضعيات. وهكذا إذا ورد ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: الآية٣٨]، فهذا الحكم مرهن بتلك الظروف التي تكون فيها المشورة لازمة لمصلحة الأمة، لكن ما أكثر الحالات التي لا تصبُّ فيها المشورة في صالح الأمة، وبناءً عليه لا تملك أحكام الشريعة قيمةً ذاتيةً ومطلقة، وإنما قيمةً نسبيَّة، ومن ثمّ فقيمتها منوطة ببقاء تلك الظروف والأوضاع التاريخية والثقافية، التي حصل الوضع والجعل التشريعي فيها، فأساس وضع هذه الأحكام وجعلها إنما كان بهدف الأصول والمصالح نظير المصلحة الاجتماعية العامة وتأمين العدالة الاجتماعية وأمثال ذلك، وهي مصالح تتغير بتغيُّر الظروف الاجتماعية والثقافية، ومن ثمّ فالحكم الذي كان يؤمِّن العدالة، أو الصالح العام للمجتمع، في مرحلة معينة ما أكثر ما يصبح في ظل وضعيات اجتماعية وتاريخية مختلفةً غير متَّصفٍ بذلك[1].

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع الأسس الفلسفية للعلمانية: ٣٣٩ ـــ ٣٤٥.

والنَّتيجة المنطقية لهاتين المقدمتين هي أنه لا يمكن توقُّع أن تكون أحكام الشّريعة شاملةً للأزمنة والأمكنة جميعها، ومن ثم تقبل التطبيق في كافة هذه الظروف، فتطبيق الشريعة في المجتمعات التي تتقارب ظروفها وأوضاعها الاجتماعية من المجتمع النبوي أمرٌ لا بأس فيه، أما تطبيقها في المجتمعات المختلفة فهو أمرٌ يقع في دائرة الشك والتردُّد الجادَّين.

مناقشة الدَّليل الثَّاني

إنَّ التأمُّل في إمكانية تطبيق الشريعة ضمن القوالب الاجتماعية المتنوِّعة يضعنا أمام إشكاليَّات عديدة، فهذه المسألة ذات جهات عديدة، إذ إنَّها تتصل، من ناحية، بحقيقة التحوُّلات الاجتماعية ومن ناحية أخرى بماهيَّة الأحكام الشرعية وشكل علاقتها بالمصالح الإنسانية، كما أن الحديث عن قدرة الإنسان أو عدم قدرته على التوصل إلى إدراك بقاء مصلحة الأحكام أو عدم بقائها هو الآخر أمر يقودنا إلى جهةٍ ثالثة من البحث والدراسة.

إن الجواب عن الدّليل الثاني يقع في إطار توضيح النواحي المتعدِّدة لهذا البحث وأهمها ما نشير إليه ونبحثه بشكلٍ إجمالي هنا.

١ ــ في ما يخصُّ التحوُّلات الاجتماعية لابدَّ من استيعاب هذه المسألة بشكلٍ جيدٍ، وهي أنه ليست كافَّة التغيُّرات الاجتماعية

من نوع التغيُّرات البنيوية والمتفاوتة تفاوتاً كلياً، فبعض التغيُّرات تغيَّر في القالب والشكل فقط، أي أن العلاقة الاقتصادية المعيَّنة، أو الثقافية المحددة في زمانٍ ما، لم تخضع لتحوّل أساسي حتى يكون هناك ظهور جديد لماهية جديدة من العلاقات التي تخلف العلاقات السابقة، بل القضية هي أن تلك العلاقة الأولى ـــ لكن بشكل وقالب جديدين ـــ لا تزال هي السائدة، فمثلاً على صعيد العلاقات الحقوقية والاقتصادية الحاصلة في الماضي كانت هناك عقود، من أمثال الإجارة والبيع والشركة. وهذه الأنواع لا تزال هي الموجودة في العلاقات والروابط والمعاملات لكن ضمن أشكال متنوِّعة وكثيرة جدّاً، وهي بالرغم من التغيُّرات الكثيرة التي حصلت لها، على صعيد الشكل والمظهر، لا تزال من حيث الماهية والمحتوى الحقيقي تلك العلاقة الحقوقية المسمَّاة بالبيع والإجارة والشركة.

إن الأحكام الفقهية الصادرة، في صدر الإسلام، إنما جاءت لتعبِّر عن هذه العلاقات الحقوقية، ولا تزال على قوتها وفعاليتها في ما يخص القوالب والأشكال الجديدة التي برزت لها، كما أن جواز بقاء هذه العلاقات لا يزال معترفاً به، كما هو الجانب المقابل؛ حيث لم يتم الاعتراف ببعض أنواع العلاقات الاقتصادية، وحتى لو أعادت هذه العلاقات تمظهرها بأشكال جديدة متنوِّعة فإن الدين الإسلامي لن يوافق عليها أبداً.

وعلى سبيل المثال، يمكن الإشارة إلى المعاملة الرِّبوية، فهذه

المعاملة محكومة بالبطلان في الشريعة الإسلامية، وقد ظهرت اليوم أشكال مختلفة وجديدة من المعاملات الاقتصادية التي استحدثت والتي قد يمكن اعتبار بعضها مبتدعاً لا سابقة له، بيد انه ــ وبالتحليل الفقهي والحقوقي ــ يتَّضح أن هذا النوع من علاقات التجارة والتَّعامل إنما هو علاقة ربوية. وبناءً عليه فإنَّ تطبيق الحكم الإسلامي على الرِّبا، في مثل هذه الموارد والعلاقات الجديدة، لا يواجه أية مشكلة، ومجرَّد حصول نوع من التحوُّلات والتغيُّرات، في مثل هذا النوع من العلاقات الاقتصادية، لا يوجب تعطيل تطبيق الأحكام الشرعية المتَّصلة بها.

٢ ــ إنَّ بعض التحوُّلات الاجتماعية يؤدِّي إلى تشكُّل علاقات جديدة لا سابقة لها، سواء على صعيد الشكل والقالب أم على صعيد المحتوى والمضمون، وهو ما يسمَّى في الاصطلاح الفقهي بالمسائل المستحدثة، وإشكالية تطبيق الشَّريعة في هذه الموارد تبرز بشكل أكبر.

إن الدِّين ثابت لا يتجدَّد بتجدد التحوّلات المجتمعية، لكنه مع ذلك وفّر سلفاً ممهدات لتطبيق الشريعة وتكييف الفقه وفاقاً للمتطلّبات الزمانية والمسائل المستحدثة، وهذه الأسباب والعناصر التي تؤدي إلى تكيُّف الفقه مع الظروف الجديدة تعدّ "الحلال" لمشكلات تطبيق الفقه والشريعة، وللتوصّل إلى الحكم الشرعي المناسب في مورد القضايا المستحدثة.

ونشير هنا إلى بعض تلك العناصر الموجودة في الفقه الإسلامي:

أ ــ يعدّ فتح باب الاجتهاد واستمراريته وحركيّته من الأمور المساعدة على استنباط الأحكام الفقهية المتعلقة بتلك الظواهر، فعمل الفقيه والمجتهد لا ينحصر في اكتشاف الحكم الشرعي الذي جاء النص ــ سؤالاً وجواباً ــ في المصادر الفقهية عنه، بل إن المجتهد قادرٌ على العثور على حكم المسائل الجديدة من المصادر الدينية حتى لو لم تشر هذه المصادر إلى الظاهرة نفسها، فهو يسعى ليتوصل إلى حكم هذه المسائل مستعيناً، في ذلك، بالأصول والمباني الفقهية.

ب ــ التوجُّه لعنصري الزمان والمكان في الاجتهاد يساعد الفقيه على تحديد ما إذا كان موضوع بعض الأحكام السابقة لا يزال باقياً أو أنه قد انعدم؟

فالالتفات إلى هذا الأمر يفرض على الفقيه،في كثير من الأحيان، رؤية تحوُّلٍ في موضوعات العديد من الأحكام الشريعة، ومن ثمّ عدم إمكانية القول ببقاء استمرار الحكم، وهذه المسألة تساعد الفقه بشكلٍ كبيرٍ على التناغم مع مقتضيات الزمان.

ج ــ إن موقع العرف والبناءات العقلائية في الفقه تهيئان الأرضية لاستنباط بعض الأحكام المرتبطة بالمسائل المستحدثة؛ ذلك أن بعض العلاقات الاجتماعية ترجع إلى العرف والبناءات العقلائية،

فإذا قبلنا بالمبنى الفقهي القائل: إن البناءات العقلائية ـــ بما فيها تلك المستحدثة ـــ تحظى بتأييد شرعي عام، فإن تطبيق الشريعة في مثل هذه الموارد على المسائل والعلاقات الجديدة سوف يتمكّن من تجاوز المشكلة.

د ـــ مشروعيَّة مبدأ الشرط والاشتراط وسعته، في التوافقات العقلائية، يمثلان عنصراً مهمّاً في إيجاد الانسجام والتناغم بين الفقه وبعض الشروط والظواهر الجديدة، فضوابط الاستفادة من الأقمار الصناعية وقوانين التجارة العالمية، وحقوق البحار، والقوانين المتصلة بالخطوط الجوية ذلك كلّه من الأمور الجديدة التي لا أثر لها في الشريعة. ومع ذلك، ففي النِّظام الملتزم بالشريعة لا مانع من الاستفادة من هذه الإمكانات الجديدة؛ إذ إنه يمكن، ضمن التوافقات والعقود الدولية، والشخصية، شرعنة هذه الضوابط والقواعد من خلال شرطها والوفاء به.

هـ ـــ إن جواز صدور الحكم الحكومي المبني على أساس المصلحة، من جانب الولي الفقيه العادل، يعدّ من أهم أسباب التناغم والتكيّف الفقهي مع مقتضيات الزمان الحاضر.

وبالتأمل في ما تقدم، في "أ" و "ب"، يتضح بشكلٍ جيِّدٍ الجواب عن التقرير الأول للاستدلال.

وبعبارة مختصرةٍ نقول:

أولاً ــ لا تتطلّب كافة التغييرات الاجتماعية جواباً شرعياً جديداً لتوجد بالتالي معضلة أمام الفقه، ذلك أنها تقتصر على التغيير على صعيد الشكل والقالب مع الاحتفاظ الكامل بماهية العلاقة الاجتماعية.

ثانياً ــ في الحالات التي تستدعي التغيرات الاجتماعية فيها تبلور روابط وعلاقات مستحدثة وجديدة كل الجدة، يتمكن الفقه الإسلامي، بتجهّزه المسبق بمجموعة من العناصر والأسباب، من الاستجابة لهذه الظروف الجديدة، ومن ثمّ مطابقتها مع الشريعة.

أمّا الجواب الثاني عن الاستدلال فيتضح من خلال بحث مجموعة مسائل هي:

١ ــ يرى فقهاء الشّيعة وبعض فقهاء السنَّة أنَّ الأحكام الشرعية وُضعت على أساس مبدأ المصلحة والحكمة، فما جاء الأمر به فهو مشتمل على مصلحة دنيوية وأخروية، كما أنَّ ما جرى النهي عنه يحتوي حتماً على مفاسد تعود بالضَّرر على البشر ومصالحهم، فإذا ما قيل إن نوعاً من المعاملات الاقتصادية جائز وإن نوعاً آخر محرَّم وممنوع وباطل، فمن المقطوع به أن ذلك يرجع إلى إسهام الأول في تأمين خير البشر وسعادتهم وإلى إسهام الثاني في الحيلولة بينهم وبين هذا الخير وتلك السعادة.

فكل حكم شرعي يشتمل على جزأين: الأول هو الموضوع،



والثاني هو حكم ذلك الموضوع؛ فالأحكام توضع وتجعل من خلال المصالح والمفاسد الموجودة في الموضوع.

٢ ـــ إن حقيقة أن الأحكام الشرعيَّة متناسبة، في وضعها وجعلها، والمصالح والمفاسد الموجودة في موضوعاتها لا تستلزم القدرة على معرفة مصلحة الحكم ومفسدته لأي بشري من الناس، ففي الروايات الشيعية هناك إشارة إلى أن العقل غير قادر على الاطلاع على المصالح والمفاسد الموجودة في مجال الأحكام الشرعية، من قبيل قول الإمام الصادق (ع): **"إن دين الله لا يصاب بالعقول"**[1]، وقوله (ع): **"ليس أبعد من عقول الرجال من القرآن"**[2]. فمع الأخذ بعين الاعتبار دور العقل في إدراك الحقائق والمعارف الدينية، وأن الأصول الدينية تقوم على العقل واستدلالاته، فإنَّ هذا النوع من الرِّوايات ينكر إمكانية الأخذ بحكم العقل في المصالح والمفاسد المتصلة بالأحكام من دون الاستعانة بالنقل، ذلك أن العقل البشري ليست له تلك الإحاطة بكافة المصالح والمفاسد الواقعية، فما أكثر الحالات التي يدرك فيها العقل المصلحة في فعلٍ ما، لكن قد توجد مفسدةٌ في هذا الفعل تزاحم تلك المصلحة، ومعنى ذلك أن مجرد عثور العقل على

---

(١) بحار الأنوار، ٢/ ٣٠٣.

(٢) نفسه، ٨٨/ ١١١.

مصلحة في فعل ما ليس دليلاً على وجود الحكم الشرعي طبقاً لهذه المصلحة[1].

٣ ـــ لابدَّ من التأمُّل والتَّدقيق في تحديد الأمور التي تصبح عرضةً للتغير في الأحكام الشرعية بشكل دقيق، نتيجة تبدُّل الظروف الزمانية والمكانية وبروز التحوُّلات التاريخية والاجتماعية، فهل أن هذه التَّغيُّرات تؤدي إلى خلق موضوعات جديدة أو ألها، مع حفظ الموضوعات السابقة، تحدث تغيرات في الحكم المتصل بها، أو أن هناك فروضاً أخرى للمسألة؟

لقد افترض، بشكل مسلّم به، في المقدمة الأولى للاستدلال، أن تغيُّر الظُّروف يوجب تغيّر المصالح، ومن ثمّ تغيُّر الحكم الشرعي. وفي المقدمة الثانية تم، استناداً إلى ترابط الأحكام بالظروف والمصالح، استنتاج مفاده أن هذه الأحكام جميعها نسبيَّة ومشروطة، لكن الأمر ليس كذلك، فإن الدقة في فهم حقيقة التغيرات، وفي علاقة الأحكام الشرعية بها، تستدعيان حكماً ورأياً آخرين.

إن الحكم الذي يتمركز على عنوان، أو موضوع معيَّن، سيبقى متمركزاً عليه بشكلٍ دائمٍ ما لم يمارس الشارع عملية نسخ

---

[1] السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول، النجف، ١٣٦٨ هـــ ق. ٥/٢.

له، فمن الممكن أن تخرج التَّغيُّرات الخارجية ظاهرة ما من تحت العنوان ليكون حكم هذه الظاهرة مغايراً للحكم السابق، لكن هذا التحوُّل ليس تغيراً في الحكم السابق. فمثلاً، إذا كان الحكم الشرعي المختص بآلات القمار يقضي بحرمتها استعمالاً وشراءً وبيعاً، لكن التغييرات الثّقافية والاجتماعية فرضت اعتبار أنّ آلة ما ليست آلة قمار بعد أن كانت كذلك، فإن بيعها وشراءها حينئذ سوف يصبحان حلالاً, لكن الحكم الشرعي بالحرمة ــ والذي كان موضوعه آلات القمار ــ يبقى على حاله من دون أي تغيير.

في بعض الحالات، يوجب التغيير الزمكاني إضافة عنوان جديد على المصداق الذي كان ذا عنوان سابق، أي أنه عنوان متقدِّم على العنوان السابق، نتيجة قوَّة المصلحة والأهمية فيه، فهنا يتزاحم الحكم الشرعي السابق مع الحكم الشرعي الحالي، ويتقدَّم الحكم الجديد نتيجة الأهمية، ما يؤدِّي في النهاية إلى تغيُّر حكم الظاهرة الخارجية، ففي هذا الفرض حصل تغيُّر للحكم الشرعي الفعلي بسبب تغير الظروف، فقد تهيأت ظاهرة جديدة من دون أن يكون الحكم الشرعي السابق عرضةً للتغير، أي أن الحكم بقي على ما هو عليه ثابتاً على العنوان والموضوع كما كان.

الحالة الثالثة التي تستدعيها صورة تغيُّر الظروف والأوضاع هي إيجاد موضوعات وعلاقات جديدة، وهي موضوعات مستحدثة بالكامل ولا سابقة لها، ولابد للفقه والشريعة من أن يبديا حكماً

شرعياً في هذه الموضوعات والعناوين حديثة الظهور.

ووفاقاً لهذا التَّحليل، يتصل الحكم الشرعي اتصالاً مطلقاً بموضوعه لا اتصالاً نسبيًّاً ومشروطاً، نعم في بعض الموارد، ونتيجة عروض حكم أهم، لا يبقى الحكم الشرعي السابق فعليّاً وفاعلاً.

والمسألة الأخيرة،تتمثّل في الحالة التي لا تؤدّي فيها كافة التغيرات إلى تغيُّر الموضوع ومن ثمّ إلى تغيُّر العنوان، ففي حالة وقوع تحوُّلات وتغيُّرات ظرفيَّة ووضعيَّة لا يمكن غض الطرف عن الأحكام الشرعية التي لا تزال ذات موضوع باق ومستمر، ومن ثم، وعلى أساس الحدس والاحتمال في تغير العنوان، أو تغير المصالح الواقعية للحكم، يعمد إلى تنحية الحكم الشرعي.

الدّليل الثالث: عدم جدوى الإدارة الفقهيَّة

لقد سلّط الدَّليل الثاني النَّظر على العجز الفقهي في الإطار الحقوقي، وما يرتبط بتطبيق الشريعة، وشكّك في جدوى الرجوع إلى أحكامها حقوقياً في تنظيم الحياة الفردية والاجتماعية. أما الدليل الثّالث فيقرأ العجز الفقهي من زاوية أخرى، ومن ثمّ فهو ــ وانطلاقاً من هذا الموقع المختلف ــ ينكر مرجعية الدِّين في تنظيم الحياة الاجتماعية.

هذا الدّليل - ومع تأكيده على أن حل معضلات الحياة

الاجتماعية والإدارية في المجالات المختلفة للحياة الدنيوية من أهم أهداف الفقه - يصرّ على أن فرصة هذا النوع من الإدارة قد انتهت، ذلك أنها كانت فعّالة ومنتجة في ظل الظروف الاجتماعية السابقة، لكن ليست لديها قدرة حل المعضلات ووضع البرامج والأعمال الإدارية في ظل الأوضاع والأحوال الاجتماعية الحالية للبشر.

"إن التنظيم الذي يقوم به الفقه ورفع المشكلات والفراغ منها مختصٌّ بالمجتمعات البسيطة التي لم تدخل أتون التعقيدات والتشعُّبات والتحولات، وهي مجتمعات تحكمها علاقات بسيطة وتربط أفرادها حاجات محدودة،فالطبيعة تسخر هناك من التسلّط والتحكم البشريَّين بها، وتبدي مقاومة تحتقر معها الإنسان وجهده...(نظراً لعجزه عن تسخيرها)، فلم تكن قد اكتشفت بعد قوانين المجتمع والسوق والعائلة والحرف والحكومة، وقد تربَّع هناك أمر الفقيه عوضاً عن أمر العلم، وحصل تصوّر يقضي بأنه حيث كانت هناك مشكلة فسوف تفضّ بقبضة الفقه والأحكام الفقهية، فللمحتكرين حكمهم الفقهي حتى يقتلع احتكارهم، وللزناة والمفسدين وقطّاع الطرق والمتلاعبين بالأسعار، رفعاً وغلاءً، وكذلك بقية المفسدين، كل واحدٍ منهم له حكمه الذي يعالجه أو يقتلعه، فإلى تلك المرحلة لم يكن المنهج العلمي ثقافةً متداولة ومأنوساً بها، لحل مشكلات إدارة المجتمع، وما هو المعروف آنذاك إنما هو الإدارة الفقهية فقط، لكن هل يمكن اليوم إنكار أن ضجيج الصناعة والتجارة وضباب العلاقات المكثفة

والمعقدة السياسية في العالم قد أخفت صوت الفقه وأقعده، وأن التحوّل العظيم في مشكلات البشرية أبطله وأفسد مفعوله؟"[1].

ويستدل كاتبٌ آخر، في هذا المجال، فيقول: "وفقاً لرؤية معيَّنة، يتناسب الفقه الحالي مع عالم يمكن فيه بيان تمايزات الأفراد عن بعضهم بعضاً بجملة من الصفات المحدودة، لكننا اليوم نواجه مئات الصفات المميزة للبشر...، فالفقه الذي يتكفل بشكلٍ أساسي بالعلاقة بين الإنسان والله، كما كان يدّعي في مرحلة معينة أنه يتكفل العلاقة بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والمجتمع، لا يمكنه اليوم أن يبدو بهذا الحجم وبهذا المقدار، فمسائل من قبيل حكومة القانون، أنماط الدولة، الأمم في النظام الدولي، مؤسسة الإنتاج والتوزيع، النظام المصرفي ومئات المسائل الأخرى في النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي، جميعها أمور ظهرت اليوم وحملت معها بشكل متواصل العديد من القضايا للفقه التي لا يمكنه الإجابة عنها لكي تصل المشكلات إلى الحد الأدنى"[2].

---

(1) عبد الكريم سروش، قصة أرباب معرفت، طهران مؤسسة فرهنگي صراط، ١٣٧٣ هـ ش/ ١٩٩٤م، ص ٥٤ و٥٥.

(2) مجيد محمدي، سر بر آستان قدسى دل در گرو عرفى، طهران، نشر قطره، ١٣٧٧ هـ ش/ ١٩٩٨م، ص ١٣٥ و١٣٦.

والاستدلال على عجز الفقه عن إدارة المجتمعات الحديثة يتم بيانه أحياناً بشكلٍ أكثر فنيةً؛ وذلك ضمن مجموعة مقدّمات هي:

١ ــ نعيش اليوم في عالم جرى استبعاد الغيبـــي والرمزي منه، وكشفت فيه الأسرار، ورفعت فيه الهالة الخافية، وهذا من جملة التمايزات المهمَّة للحياة المعاصرة عن العالم القديم. نعم تنحية الغيبـــي والرمزي لا تعني إزالة الدين، وإنما تعني وبعبارة دقيقة اللاغيبـــي واللارمزي في الإدارة، ونفي الاعتقاد بوجود مصالح خفية في الأحكام والقوانين، وكذلك نفي المناهج غير القابلة للضبط والتحكُّم، من قبيل التمسُّك بالأدعية والنذورات، أو بالقوى الغيبية في تدبير الأمور الدنيوية.

وهذه الظَّاهرة: اللاغيبـــي واللارمزي (وهذا الكشف للسر والخفي) ناشئةٌ من التحولات التي حصلت على صعيد العقلانية البشرية، ففي طبيعة الوجود البشري، كما في التاريخ والحياة الخارجية، حصلت تحولات بنيوية، فالعقل اليوم لا يقبل ما كان يتصوره القدماء من غيبيات، كما أن القبول بها لا يعد شرطاً له، وواحدة من أهم مظاهر "الرمز والسر"، في النطاق الديني، هي الساحة الفقهية، أي أن فرض وجود مصالح خفية في الأحكام الفقهية يجعل من الفقه وأحكامه مشوبين بالرمزية والسر.

٢ ــ إن أهم ساحة تمت فيها تنحية الترميز والغيبيَّة، في العالم

المعاصر، هي الإدارة، فممارسة السياسة والحكومة يعنيان بالدرجة الأولى الإدارة العقلانية، وبناءً عليه، فالإدارة الفنية إدارة عقلانية، وفي هذا الفن لا يمكن الاعتناء بالأمور المجهولة والمشوبة بالأسرار في وضع البرامج، فالعالم الممزوج بالسر والرمز منفصل عن العالم العقلاني، إذ إنه غير قابل للتنبُّؤ أو الضبط والتحكُّم، ولا يمكن لمثل هذا الوضع أن يمارس إدارة ناجحة.ولهذا السبب فإن الدِّين المشوب بالأسرار والرموز لن يمكنه - من حيث طبيعته - ممارسة إدارة عقلانية لأنه منفصل عنها.

٣ ـــ ليس الفقه - من حيث الأساس - فنَّ وضع البرامج، وإنما هو فن بيان الأحكام،فالفقه إنما جاء ليحل المشكلات الحقوقية،لا ليحل كافة مشكلات المجتمع التي ليست من نوع المشكلات الحقوقية فحسب.

٤ ـــ إذا بني على أن الفقه يملك حق التدخل في الإدارة العقلانية للمجتمع وأن يصبح أساس هذه الإدارة، فلا بدَّ من رفع هذا الطابع الرمزي والسرّي فيه، فإذا كانت المصالح والمفاسد للنظام عقلانية مئة بالمئة وقابلة للكشف، فإنَّ النِّظام الفقهي يصبح نظاماً عقلانياً مئة بالمئة، ومن ثمّ فاقداً للرمزية والغموض. أما إذا قلنا: إن هذه الأحكام ذات مصالح ليست واضحةً لنا، فإن مشكلة في هذه الحالة سوف تحدث، ذلك أن الإدارة العقلانية لا تنسجم مع هذا النوع من المصالح المخفية. الإدارة فن التكييف العقلائي وتنظيم

الوسائل وتنسيقها مع الأهداف، فالمدير النَّاجح لا يمكنه أبداً أن يعطي الأصالة لمشكلة خاصة في العمل (نتيجة تأكيد الفقه عليها مثلاً)، ويجري على هذا الأساس، وفي كافة الظروف، وبقطع النظر عن المقتضيات الزمانية والمكانية، بشكل تعبُّدي[1].

ونتيجة هذه المقدمات الأربع هي:

أولاً: إن الفقه لا يملك حقّ التدخل في المجال الإداري، ذلك أنه مختص بمعالجة المشكلات الحقوقية، أما الإدارة فهي فن علمي عقلاني.

ثانياً: إذا أراد الفقه أن يكون ذا دور في العالم الإداري، فلابدَّ له من التخلي عن الترعة الرمزية السرّية، وكذلك عن الطابع التعبدي والاطلاقي، كما يلزمه التهيُّؤ ـــ في إطار إدارة المجتمع ـــ للتنحي في حالة ما إذا لم تكن لخططه أية إنتاجية، كما هو الحال لدى الطرق والوسائل المنافسة الأخرى. والفقه، في المجال الإداري، لابد من أن يمتلك المصالح القابلة للمعاينة والمشاهدة حتى يمكنه تحديد ميزان الإنتاجية والربح فيه، أما مع الاعتقاد بالتعبُّد ووجود المصالح المخفية والغيبية فإن الفقه لن يكون قادراً على التحكم بالإدارة العامة للمجتمع.

---

(١) عبد الكريم سروش، مقالة "راز وراززدايي"، مجلة كيان، العدد ٤٣، السنة الثامنة، شهريور ١٣٧٧ هـ ش/١٩٩٨م، ص ٢٠ ـــ ٢٤.

مناقشة الدَّليل الثالث

هناك الكثير من النقاط، في هذا الدَّليل يمكن البحث فيها، بعضها ناشئ عن التفسير الخاطئ لدور الفقه في الساحة الإدارية للمجتمع، وبعضها الآخر ناشئ من الإشكالات المرتبطة بهذا الاستدلال، ويعود إلى خلافات بنيويّة وأساسية في ما بيننا وبين العقلانية العلمانية، وسوف نعالج هذين المحورين هنا باختصار.

أمَّا على صعيد دور الفقه، في مجال الحياة الجمعيَّة، فلابدَّ في البداية من الإشارة إلى ضرورة التحقيق في ماهية الأحكام غير العبادية في الشريعة، ما يعني أن نتّجه بالبحث لدراسة القسم الخاص بالمعاملات والأحكام غير العبادية من الشريعة، نتيجة ارتباط الجانب العبادي بالحياة الآخرة، والتعبدية، في مثل هذا النوع من الأحكام، واضحة ومقبولة أيضاً. أما على صعيد الأحكام غير العبادية فإن المسألة تختلف، حيث يثار التساؤل الآتي: هل أن هذه الأحكام المنظِّمة للعلاقات بين الأفراد والمشتملة على مواقف ووجهات نظر في ما يخصّ كيفية تنظيم العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية... هل أن هذه الأحكام دنيوية بالكامل، ومن ثمّ فهي مجرّد تنظيم للمعيشة الدنيوية للبشر؟

إذا عددنا القسم غير العبادي من الفقه تعاليم دنيوية بحتة، أي

أنها ذات أهداف واضحة وملموسة اجتماعياً من قبيل تأمين الأمن والرفاهية ورفع الإجرام والفساد، وقلنا ــ نتيجة ذلك ــ بعدم وجود أي ارتباط بين هذه الأحكام والالتزام بها عملياً وبين الوصول إلى السعادة والكمال الأخروي فستتأمّن أرضية مناسبة لتحكيم الاستدلال الثالث المتقدِّم.

والنتيجة المنطقيّة لهذه الرؤية المتعلّقة بالأحكام الاجتماعية والحقوقية والجزائية الإسلامية إنكارنا وجود أي مصلحة، أو ملاك، في هذه الأحكام غير قابلٍ للإدراك، ومن ثمّ مخفي عن عقول البشر، وحصر المصالح الموجودة في هذه الأحكام بالأمور الملموسة القابلة للإدراك، وبنـــاء عليه سيصبح تعبُّدنا والتزامنا بهذه الأحكام تابعاً لوجود المصالح والنتائج القابلة للمعرفة والتشخيص فيها أو لعدم وجودها.

بيد أن هذه الرؤية تواجه مجموعةً من المشكلات هي:

أولاً: لا يمكننا بسهولة أن نفترض حكمةً ومصلحةً معينةً ملموسةً في الأحكام غير العبادية، فقد يبدو للباحث للوهلة الأولى ــ وعلى صعيد الحقوق الجزائية الإسلامية ــ أنها تهدف إلى تقديم منهج لرفع الفساد والجريمة من المجتمع الإسلامي، لكن تعيين المصالح والحِكَم في الأحكام المتصلة بالإرث والوصية والديات وحقوق الأقليات وأمثال ذلك يقف أمام إشكاليات كبيرة غير قابلة للحل.

ثانياً: إن الرِّوايات التي تمنع من جعل العقل البشري الميزان والمعيار، في تقييم الأحكام الإلهية، مطلقة؛ وهي تشمل العبادات والمعاملات على حدٍّ سواء. والجدير ذكره هنا هو: إن مورد صدور بعض هذه الرِّوايات مخصوص بالحكم غير العبادي، من قبيل القضاء ومن نماذجه تشخيص أبان بن تغلب المتعلِّق بتساوي الدِّيَة في الجناية الواردة على المرأة والرجل، فالإمام(ع) وضمن تأييده الحكم الشرعي، في ما يخص عدم تساوي دية الرجل والمرأة في بعض الحالات، وبقوله: **"السنَّة إذا قيست محق الدين"**[1]، ردعه عن محورية العقل في مجال الأحكام الشرعية.

المسألة الخاطئة الأخرى، في هذا الاستدلال، هي إيقاع التَّقابل بين الإدارة الفقهية والإدارة العلمية العقلانية، وكأن هذين الاثنين غير قابلين للدّمج أبداً. وأساس مثل هذا التصور هو عدم تبيين العلاقة الصحيحة بين العقل والدين، علاوة على عدم تشريح دور الفقه وموقع العقل والعلم البشريين في الإدارة العامة للمجتمع الإسلامي، وعلى أساس هذا الإبهام جرى تصوّر أن زمام أمور المجتمع لابد من أن يكون بيد الفقه نفسه، كما أن سبيل حل كافة المعضلات

---

[1] الكافي٧: ٢٩٩.

والمشكلات الاجتماعية والفصل فيها يقع على عاتق الفقه وضمن مناطق عمله ونفوذه من دون أن يكون للعلم أي إسهام في ذلك، أو أن على الفقه التنحّي جانباً حتى تكون الإدارة بيد العلم والعقلانية بشكلٍ كاملٍ وشامل.

يرى الكاتب أن هذا التّقابل لا أساس له، فإدارة المجتمع ــ سواء في الماضي أم في الحاضر ــ لا تفتقد عنصر التدبير العقلاني، فالحكومات الدينية، في صدر الإسلام، وفي الوقت الذي جعلت فيه الفقه الإسلامي المحور والمركز لها استفادت من عنصر العقلانية في تدبير أمور المجتمع وتسييرها، فالتفكير المصلحي والسعي للاكتشاف العقلاني لطرق الحل لم تكن بعيدة عن الأذهان، أفلم يمارس الرسول (ص) والإمام علي (ع) الشورى في حياتيهما؟ ألم يبذلا جهودهما في القيام بالتدابير اللازمة؟

هل أن المسلمين طوال القرون والعصور ــ التي يعبر عنها المدافعون عن هذا الاستدلال بسنوات قدرة الفقه على حل المعضلات الاجتماعية ــ تركوا جانباً عنصر العقلانية والتدبير العرفي في مسائل الحكومة والاجتماع؟

لا يتمثّل تمايز الحكومة الدِّينية عن الحكومة العلمانية في عدم الاعتناء بالأمور العقلانية، وفي حصر الاعتماد بالإدارة الفقهية فيما الدولة العلمانية عقلانية بالكامل، إنما يتمثّل التمايز في أن الدولة

الدينية تستدعي عقلانية متناسبة مع الشريعة؛ فالتدابير العقلانية، في مختلف ساحات المجتمع الديني، يلزمها أخذ التعاليم الدينية دائماً بعين الاعتبار، والسعي لتسيير أمور المجتمع مع الحفاظ على حدود الفقه الإسلامي، فيما تستقل العقلانية العلمانية عن الدين من دون أن تحمل هاجسه أبداً.

ولا تهدف الدَّولة الدِّينية إلى استخراج كافة التَّدابير الجزئيَّة ووضع البرامج الشاملة الاقتصادية والسياسية، ومعرفة طريق حل المشكلات الموجودة في المجتمعات المعقدة الجديدة، بشكل مباشر، من الفقه من دون الأخذ بعين الاعتبار العلم والعقل البشريين، إذ إن هذا الأمر لا هو بالممكن ولا ممَّا ادَّعاه الدين أساساً.

إن للفقه، على الصَّعيد الجمعي، حركتين محدَّدتين هما:

أ ـــ يُعنى الفقه بتنظيم الجوانب والعلاقات الحقوقية في المجالات المختلفة، ويرسم الحدود والفواصل الحقوقية أيضاً.

ب ـــ يطرح الأصول والضوابط والقيم الكلية والعامة في السَّاحات الثقافية والاقتصادية والسياسية:الداخلية والخارجية، فمحورية الفقه في الدولة الدينية تعني أن على الدولة الوفاء بالحدود الحقوقية في قراراتها وخطواتها ونشاطاتها وخدماتها ووضع البرامج العملية التي تأخذ بعين الاعتبار القيم والأصول والأهداف الشرعية، ولا تعني محوريَّة الفقه والإدارة الفقهية تنحية العقل والعلم والتَّجربة الإنسانية جانباً.

ولا يفوتنا التذكير، هنا، ببعض الحالات التي تحصل في إدارة المجتمع، والتي تكون المحافظة فيها على بعض الحدود الحقوقية والفقهية في غير صالح المجتمع، وتشخيص هذه الموارد وإمكانية تقديم طريق للحل والتوفيق يكمن ضمن إطار الحكم الحكومي لولي الفقيه، وقد ذكرت طرق حلّ مثل هذه الموارد في الفقه الإسلامي أيضاً.

والمسألة الأخيرة في ما يخص الدّليل الثالث، هنا، هي أن هذا الدّليل قد اعترف بشكلٍ غير مباشر بالعقلانية العلمانية وبالرؤية المعرفية الخاصة بها، كما لو أنها واقعٌ مسوّغ لا يقبل الإنكار.

إن جملاً من قبيل: "التّحوُّل البنيوي الحاصل في طبيعة الإنسان، وفي التاريخ والحياة البشريّة"، "نحن نعيش اليوم في عالم رفعت فيه الرَّمزيات"، "اليوم لا يوافق العقل على ما كان يقبل به المتقدّمون من الغيبوية والرمزية، كما أن القبول بها ليس من شروط العقل"، هذه الجمل تدل على مدى نفوذ العقلانية العلمانية والرؤية المعرفية الخاصة بها في العالم ولدى الإنسان المعاصر وانتشارهما، لكن هذا النفوذ والانتشار لا يمكن اعتبارهما أساساً لصحة هذه الرؤية وصوابيّتها.

إن كلامنا في ما يخص تسويغ الدولة الدينية وضرورة تدخل الدين في المجالات الاجتماعية يعدّ قراءة في الضَّرورات الاجتماعية وفي تمييز الحق من الباطل، فنحن لا نتكلم عمّا هو مقبول ومشهور في هذا العصر حتى يكون لرواج نفي الغيبوية والاعتقاد بالغيب

والرمزية والسرية وسيادة هذا النفي تأثير في تضعيف موقع المدافعين عن الدولة الدينية.

إن محورية العقل، والإحساس بعدم الحاجة إلى الوحي، والفرار من الغيب، وعدم الاعتقاد بالسر والرمز، ليس أمراً جديداً بل لقد حظي بسابقة تاريخية أيضاً، فالنزعة الحسِّية والتردُّد في كل ما هو غيب وغير مرئي لهما سابقة طويلة، ألم يقل قوم موسى له: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة:٥٥].

والأمر الذي يميز العصر الحاضر عن الماضي هو سيادة هذا النمط من التفكير الإنسي والحسي وشيوعه. ومن الواضح جدّاً أنه من غير الصَّحيح الاستغراق في شيوع هذا النمط من التوجُّه والتعاطي المعرفي، وتفسيره على أنه تغيير في الطبيعة البشرية، فبالرغم من توسع حضور العقلانية العلمانية في بقاع كبيرة من العالم، وفي أذهان الكثير من المعاصرين، لكن النزعة الدينية والاعتقاد بالغيب هما الآخر أن لا يزالان يحظيان بالكثير من الحضور والفعالية. وعلى أية حال هناك توجهان معرفيان يقف أحدهما مقابل الآخر. أحدهما يحكم باستقلال العقل البشري عن أي مصدر معرفي آخر لا سيما الديني، فيما الآخر، علاوة على عنايته بالعقل البشري، يراه محتاجاً لمزيد من الكمال من خلال الوحي. وفي هذا العرض، فالأمر المناسب هو البحث في المباني والأصول المتعرضة لصحة هذه الرؤى وسقمها، ولا يجوز اعتبار شيوع الرؤية الأولى في العالم على أنه تغير في الطبيعة البشرية حتى تتهيأ بذلك أرضية الخضوع لمثل هذا التصوُّر.

الدليل الرابع : عدم قطعيَّة المرجعية الدينية في الأمور الاجتماعية والسياسية

تستفيد الدَّولة الدِّينية من المعرفة الدِّينية، وترى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار بالتوجيهات والتعاليم الدينية في المجالات المختلفة الاجتماعية والسياسية، إن أخذ المعرفة الدينية وحجية فهم المتدينين للنصوص الدينية بالاعتبار تعد مسألة مهمةً يجدر بحثها في المطالب المختصَّة بالدَّولة الدينية.

يعدّ علم "الهرمنيوطيقا" فرعاً من العلوم التي تضع الفهم والمعرفة ــ لا سيما فهم النص ــ في إطار اهتماماتها. ومن أهم مباحث هذا العلم بحث ظروف حصول الفهم وكفيته، وكذلك عوامل تحوُّل الاستنتاجات والأفهام البشرية، وأيضاً مساحة قابليَّة الفهم للتحوُّل، وإمكان الوصول إلى فهم عيني، وأمثال ذلك.

وتعد "الهرمنيوطيقا" الفلسفية أحد من الاتجاهات والمذاهب الموجودة في علم "الهرمنيوطيقا"، وقد أسهم الفيلسوف الألماني "هانس غورئك غادامر" في تشكيل هذه المدرسة إسهاماً كبيراً، فقد أصر غادامر على أن الفهم بشكل عام ــ أي بما يشمل فهم النصوص المقدسة أيضاً ــ متأثرٌ بالفرضيات والمعلومات المسبقة، وكذلك بالتوقُّعات والميول التي توجد لدى المفسّر نفسه؛ ففهم النص

ـــ أي نص ـــ إنما يخضع لأفق المعنى وخلفيّته الخاصَّين بهذا المفسر.

وقد شكّل الاعتراف بهذا المبنى "الهرمنيوطيقي" أرضية تشكيكية تتعلق بضرورة مرجعية الدين في المباحث الاجتماعية والسياسية المختلفة، ذلك أنه يقوّي من الاحتمال القائل: إن مجموعة الاستنتاجات التي يخرج بها العلماء الدينيون ـــ القائلون بضرورة الدمج ما بين الدّين والدولة ـــ من النصوص الدينية إنما هي استنتاجات متأثرة بمعارفهم القبلية وتوقعاتهم الخاصة، وهذا معناه أنه لو جاء عالم يحمل فرضيات ومعارف مسبقة أخرى، وأراد قراءة النصوص الدينية، فإنه لن يستنبط ضرورة الدولة الدينية من النصوص نفسها. وبناءً عليه، فإن لزوم تدخل الدين في الشؤون السياسية والاجتماعية ليس أمراً قطعياً ومسلّماً به وغير قابل للمناقشة. ووجهة النظر الآتية مبنية على هذه الرؤية: "إن الأمر على هذه الشاكلة أيضاً في ما يخصّ حدود الشريعة النبوية، فإذا اعتقد شخصٌ ما ـــ طبقاً للأصول الفلسفية والكلامية ـــ بتدخّل النبي في كافة الشؤون الحياتية للإنسان أعمّ من الدعاء والعبادة والمعاملات والسياسة والاقتصاد و... وأنه يشخّص حتى التكاليف الجزئية، ففي هذه الحالة سوف يجعل كافة التكاليف الصادرة من أمر ونهي بمثابة أوامر ونواهٍ مولوية لكي لا يبطل أي منها، أما لو اعتبر أن دور الأنبياء الأساس على مر التاريخ إنما كان في تعيين التكاليف التي تخص ما يجب وما يحرم على الصعيد الأخلاقي من الناحية الأساسية، ففي هذه الحالة سوف يفهم

الكثير جداً من الأوامر والنواهي المتصلة بمجال المعاملات والسياسة والاقتصاد و... على أنها إرشادية تلاحظ المنهج والطريق العقلائي في عصر معين، ومن هنا سيمنح هذا الباحث لنفسه الحق في أن يختار طريقاً آخر في عصر آخر، وعلى أية حال، فالواقع يقضي بأن المباني الفلسفية والكلامية أو الذوقية تمنحنا معرفة خاصة متميِّزة عن الهوية النبوية، كما تعطينا توقعات خاصة عن دورها، ووفقاً لهذه التوقعات يتم فهم دوام هذه الشريعة وعدم دوامها وحدودها، فالمباني الفلسفية والكلامية،وكذلك المباني الذوقية من الأمور التي لابد من تجديد النظر والقراءة فيها بشكل مستمر،والمباني المرتبطة بالنبوة ليست استثناءً عن هذه القاعدة، فقط في إطار البحث الدائم يمكننا أن نحدد أطر التوقعات من النبوة ومجال الدين والعقل في الحياة البشرية، ومن المقطوع به أن تعيين هذه الحدود والمجالات يتفاوت تبعاً لتمايز هذه المباني"[1].

ووفقاً لهذا التحليل، فإذا اعتقد بعض الفقهاء بالدولة الدينية واستنبطوا الأصول والضوابط والأحكام في المجالات المختلفة السياسية والاجتماعية فيما لم تكن فئةٌ أخرى من الفقهاء وعلماء الإسلام بصدد ترسيم الخطوط العامة للدولة الدينية والأحكام

---

(١) هرمنوتيك كتاب وسنت: ٢٢٨ ــ ٢٢٩، محمد مجتهد الشبستري، طهران، طرح نو، ١٣٧٥ هــ ش/١٩٩٦م.

والمسائل المتصلة بها، استناداً إلى النصوص الدينية أيضاً، فإن ذلك يرجع إلى اختلاف المباني والفرضيات المسبقة التي اعتمدوها على صعيد علم الاجتماع والدين والإنسان.

وهكذا سوف تتفاوت نوعية رؤية الفقيه للإنسان والمجتمع وعلاقة الإنسان بالله تعالى، ودور الدين وتأثيره بين الفقهاء، وهذا التفاوت يفرض تغير توقعات الفقيه من الدين، وهو ــ أي التغيير الأخير ــ ما يستدعي تمايز الفتاوى والاستنباطات.

إذا اعتقد فقيه بالحكم الحكومي، واعتنى بأعراف عصر صدور النص وعاداته، كما التفت إلى احتمال تغيير موضوع الأحكام، فإن هذا ليس بسبب تغيير منهج الاستنباط والاجتهاد عنده، وإنما بسبب تغير مبانيه الكلامية والانثروبولوجية[1].

إن نتيجة الميل لهذا التحليل، على صعيد علم المعرفة الدينية وفهم نصوص الشريعة، تزلزل مرجعية الدين في الأمور الاجتماعية والسياسية تزلزلاً جدياً، ذلك أن معظم العلماء والفقهاء المسلّمين يملكون مثل هذا الاستنتاج من النصوص الدينية، ويرون هذا التفسير لها أيضاً، فهم لا يحصرون مجال التدخل الديني ومرجعية الدين في إطار الأمور العبادية والفردية، وما ذلك إلا لأجل مبانيهم الفلسفية

---

[1] نفسه: ٧٤ و ٧٥.

والكلامية والاجتماعية والإنسانية الخاصة بهم، وهي مبانٍ قابلةٌ للبحث والتغيير، وليست مسلّمة وقطعية. وبناءً عليه فمرجعية الدين في الأمور الاجتماعية والسياسية ستصبح محلاً للنقاش والشك، ذلك أن المباني والمعلومات المسبقة التي ألقت بهذا النمط من التفكير قابلةٌ للبحث والمناقشة أيضاً، وكما تقدّمت الملاحظة من قبل فإن هذا الاستدلال لا ينكر مرجعية الدين في الأمور السياسية والاجتماعية، ولا يرفض مشروعية الدولة الدينية على نحو الجزم والقطع، بل إن قطعية مثل هذه المرجعية والمشروعية والضرورة ستصبح مورداً للشك والتردُّد وفقاً له.

مناقشة الدّليل الرّابع

إن الدخول التفصيلي، في هذا البحث، يقودنا إلى مأزق واسع نلتقي فيه بالكثير جدّاً من الأصول والمباحث "الهرمنيوطيقية" الفلسفية، الأمر الخارج عن طاقة هذه الدراسة، لكننا نكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط التي تفي برفع هذا الإبهام والإشكال الواردين هنا.

١ ــ يقع المفسِّر، في معرض التفسير بالرأي، في مشكلة دخول الفرضيَّات والآراء المسبقة التي يحملها في عملية فهم النص، ومن هذه الجهة فإن سعيه لابد من أن ينصب على الحدّ من هذه القبليات والأحكام المسبقة، فالفهم المنهجي والمضبوط للنص هو الفهم الذي يمنح النص نفسه مجال الكلام والإبلاغ، وهو الذي يحذر دائماً من تدخل القوالب والأحكام المسبقة في هذه العملية.

٢ ـــ يحمل كل لفظ معنى ما، أو معاني خاصة يرتبط بها، لا أن أي معنى يمكن إلقاؤه من أي لفظ نريد، فالعلاقة الواقعية بين اللفظ والمعنى هي السبب في حيازة كل نص لـــ "معنى لفظي"، وهذا المعنى اللفظي الناشئ من العلاقة الخاصة بين اللفظ والمعنى هو حصيلة الفهم الممنهج للنص، أي أنه لو ركّز المفسِّر ـــ أي مفسِّر ـــ نظره على هذا النَّص من دون أي حكم مسبق، ومع مراعاة الأصول والضوابط العامة للفهم، فإنه سوف يقوم بإدراك هذا المعنى اللفظي الخاص، فالمعنى اللفظي لا يتغيّر تبعاً لتغير المباني الاجتماعية والإنسانية؛ ذلك أنه يمثل حصيلة الترابط بين اللفظ والمعنى.

٣ ـــ إنَّ النَّص قابل للاستنطاق، أي أنَّه يمكن، بتوجيه الأسئلة إليه، الحصول على جواب منه عن هذه الأسئلة، فالنص لا يمنحنا ـــ بوصفنا مفسرين ـــ من نفسه المعاني والمضامين من دون توجيه الأسئلة، يقول الإمام علي (ع): **"ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق"** (نهج البلاغة، الخطبة ١٥٧)، ومعنى الاستنطاق طرح الأسئلة الجديدة، وأخذ الجواب عنها من القرآن الكريم. إن تمايز التفاسير، وغنى بعضها اكثر من بعضها الآخر، ناشئ ـــ أحياناً ـــ من امتلاك كل مفسّر مجموعةً من الأسئلة الجديدة التي يضعها بين يدي القرآن الكريم، ومن ثم يأخذ عنها جواباً مناسباً، وهي أسئلة لم يطرحها المفسرون الآخرون، ولا يجوز التفتيش عن سرّ هذا التفاوت والتمايز في الفرضيات والمعلومات القبلية للمفسّر، فهناك فرقٌ بين استنطاق القرآن وبين التفسير بالرأي، وهو فرقٌ واضح.

٤ ــ هناك فرق واضح، أيضاً، بين "تشكّل التفسير طبقاً لتوقعات المفسر" و "التوجُّه إلى النص بهدف الحصول على جواب"، فالمفسر ينتظر الحصول على جواب، وهو لذلك يتوجَّه إلى النص باحتمال أن فيه ما يمكن أن يكون جواباً لتساؤله هذا، وهذا الأمر يختلف عن حالة تهيئة المفسر جواباً لنفسه من قبل، ويرد النص متوقّعاً منه أن يقوم بإعطائه هذا الجواب نفسه أيضاً، وهو يسعى في عملية التفسير إلى استخراج هذا المعنى المفروغ عنه عنده من لبّ النص وأعماقه، وهذا هو التفسير بالرأي الذي ورد ذمُّه في الروايات.

إن وقوع التفسير بالرأي في بعض التفاسير، وقيام بعض المفسرين أحياناً بتطويع النص ــ ولو من حيث لا يشعر ــ لمصلحة المعنى المتوقع عنده ممّا لا مجال لإنكار وقوعه، لكن كلامنا في أن كافة التفاسير ليست كذلك، بل إن الفهم المنهجي والمضبوط للنص يقتضي من المفسر أن يطهر فهمه وينقيه من العلاقات والتوقعات والأحكام المسبقة، وهو أمرٌ ممكن حتماً وقابل للتحقُّق.

وبهذا التحليل الإجمالي يتضح أن نسبة كافّة التجديدات والابتكارات، في الاستنتاجات الحديثة من الكتاب والسنَّة، إلى تغيير الأصول والمباني والمعلومات السابقة والتوقّعات والعلاقات التي تصحب المفسِّر في تفسيره، نسبةٌ غير صائبة، فإن الكثير من التجديدات التفسيرية ناشئةٌ عن دقة المفسر واستنطاقاته الجديدة للنص، وتوجيهه الأسئلة الجديدة إليه.

الفصل الثالث



الفكر السياسي الإسلامي





عرّفنا الدَّولة الدينية، في الفصل الأول، بأنها الدّولة التي تقرّ بتدخُّل التَّعاليم الدِّينية في أمورها، وتعترف بمرجعية الدين في الشؤون السياسية المختلفة، كما قمنا بتقسيم المؤيدين والمعارضين للدولة الدينية إلى فرق ثلاث، أما في الفصل الثاني فبيَّنا الآراء التي اعتمدها المنكرون لمرجعية الدين في الأمور السياسية، وقمنا ببحثها ودراستها.

والهدف الأساس، في هذا الفصل، هو معرفة هل أن للإسلام نظرٌ خاصٌ في ما يتعلّق بالدولة وبنيتها السياسية؟ وبعبارة أخرى: هل أصدر الإسلام ـــ عملياً ـــ حكماً بالتمازج والتركيب بين الدين والدولة؟ وما هو الفكر السياسي الذي قدّمه الإسلام؟

وسوف تجري، هنا، دراسة آراء الفئات الأخرى ونظرياتها التي تنكر أطروحة الدولة الدينية، وسنقوم بقراءة هذه الآراء وبنقدها أيضاً، أي آراء تلك الفئة التي لا تنكر إمكانية تدخل الدين في الأمور السياسية، ولا ترى مانعاً أمام المرجعية الدينية في المسائل الاجتماعية والسياسية، لكنها تنكر وقوع مثل هذا التدخل خارجاً. ومن وجهة نظر أصحاب هذا الرأي، لم يبدِ الإسلام رأياً في تعيين شكل الدولة وبنيتها، إضافةً الكثير من الأمور المرتبطة

بالدولة والحكومة، وإنما أحال ذلك إلى المسلمين أنفسهم.

وستشتمل مباحث هذا الفصل على نقطتين أساسيَّتين، نمرّ في النقطة الأولى بالتَّساؤل الآتي: هل شكّل النبيّ (ص) دولة أو لا؟ وسوف نعالج أبعاد هذا التساؤل والمسائل المتعدِّدة الموجودة على هذا الصعيد، وهو ما سيشكّل مقدمةً ضروريةً للدخول في النقطة الثانية التي تعالج العلاقة بين الإسلام والنظام السياسي بالتفصيل والتحليل، وفي هذا القسم سوف تبحث الرؤيتان اللتان تمسَّك بهما المذهبان الأساسيان في الإسلام، أي الشيعة والسنة، في هذا الخصوص؛ وذلك في سياق بيان المراد من النظام السياسي.

إن البحث في زعامة الرسول (ص)، وفي ما إذا كان قد قام بتشكيل دولة دينية، وفي ما إذا كانت دولته مستندة إلى الدين، بل ومنبثقةً عنه وعن توجيهاته المختصة بتشكيل الدولة الدينية أم أن هذه الدولة كانت ناتجة عن إرادة الشعب؟ والبحث في هذه المسائل حديث الظهور،ولا نرى في الماضي شاهداً على مثله،وكذلك البحث في ما يتعلق بالنظام السياسي الإسلامي الخاص هو الآخر بحثٌ جديد لا سابقة له.

ومنشأ طرح هذين المبحثين في القرن العشرين ورواج الآراء المتعددة في هذا الإطار، لابد من التفتيش عنه في أمور ثلاثة:أحدها أن العلماء والمفكرين المسلمين اطلعوا في هذا القرن على الأنظمة السياسية المتعددة والمتمايزة، لا سيما وأن بعض هذه الأنظمة

كالماركسية كان يتسم بلون من الأيديولوجية الكاملة، وكان يعبر عن نظام مكتمل ومرسّم في المجالات المختلفة السياسية والاقتصادية وغيرها، وهذا التعرف على هذه الأنظمة والمدارس السياسية دفع المفكرين والمثقفين المسلمين إلى التأمل في أنه هل يمكن ـــ وبالاعتماد على التعاليم والتوجيهات الدينية ـــ تقديم نظام سياسي؟

وثانيها أنّ تشكّل الدولة العلمانية المحضة في تركيا التي كانت مركزاً للخلافة الإسلامية ألقى بهذا البحث بشكل جاد على طاولة القراءة والدرس، وهو: هل أن للإسلام في أعماقه رؤى خاصة تتصل بقضية الدولة والحكومة أو أن قضية الحكومة أمر عرفي ومدني بالكامل؟

وقد أدى طرح حسن البنا زعيم حركة الإخوان المسلمين ـــ بمساعدة العديد من المفكّرين المسلمين الآخرين ـــ شعار "الإسلام دين ودولة" إلى تسخين الأجواء ورفع حرارة الموضوع في العالم الإسلامي والعربي.

العامل الثالث الذي أدى إلى تكثيف حضور هذه المباحث، في العصر الراهن، هو انتصار الثورة الإسلامية في إيران وتشكيل دولة دينية إسلامية في السنين الأخيرة من القرن العشرين، في تلك المرحلة التي كانت علمانية الدولة فيها تعد أمراً واقعاً لا مفرّ منه، ما أدى إلى نوعٍ من الاضطراب، وبروز موافقين ومخالفين كثر، وهو ما شكل

بداية لمرحلة جديدة لهذه الدراسات والأبحاث التي تدور جميعها حول محور أصلي هو العلاقة بين الدين والسياسة.

ومن هنا اكتسب البحث عن ماهية دولة النبي (ص) ومجال تدخل الدين في الحياة السياسية ونمطه، بهدف تعيين العلاقة بين الدين والسياسة، شيوعاً مجدداً.

الدولة النبوية (النظريات الأربع)

يفيد الواقع التاريخي أن النبي الأكرم (ص) ـــ وبعد هجرته إلى المدينة ـــ دعا القبائل الموجودة في محيطها إلى الإسلام، مرسياً اتفاقاً واتحاداً مركزه مدينة النبي.

لقد ذكرت تحليلات متفاوتة تفاوتاً كبيراً حول حقيقة هذا التمركز وهذه الزعامة، فالتفسير والتحليل الشّائعان والتّقليديّان مفادهما أن النبي (ص) شكل في المدينة المنورة دولة دينية، وهي خطوة ذات جذور في الوحي والتعاليم الإلهية، والولاية السياسية للنبي (ص) إنما نشأت وانبثقت من تنفيذ الأوامر الإلهية، وعلى أساس هذا التحليل يصبح إقدام المسلمين على تشكيل دولة دينية خطوةً مشروعةً ودينيةً، تعبّر عن استجابة للرسالة والتعاليم الإلهية.

لكن هذه الرؤية التقليدية السائدة تعرضت، في العقود الأخيرة، للمناقشة والنقد، وأبرزت، في هذا الصدد، تحليلات متعددة

ومتغايرة أيضاً، فبعض الباحثين لم يعدّ زعامة الرسول (ص) نوعاً من الولاية السياسية، وإنما يرى في الرسول مجرد زعيم ديني، أما بعضهم الآخر، فمع اعترافه بأن للنبي (ص) دولة وولاية سياسية إلا أنه يرى ذلك مجرد حدث تاريخي، له ظروفه الخاصة التي فرضته، وليس ناشئاً عن دعوة الدين لتشكيل حكومة ودولة دينية.

وسوف نبحث هنا أهم هذه التفاسير، وهي:

١- دولة التَّحكيم

الكاتب والقاضي المصري المعاصر محمد سعيد العشماوي يدافع في كتبه المختلفة (الإسلام السياسي، حصاد العقل، أصول الشريعة، معالم الإسلام) عن هذه الفكرة، وهي أن حكومة رسول الله (ص) هي في الواقع حكومة الله وحاكميته لا حاكمية الرسول وحكومته.

ومن وجهة نظره، لم تكن حكومة النبي (ص) من باب إعمال السلطة والولاية السياسية المتعارفة، فلم تكن له "حكومة الحكم" بل "حكومة التحكيم". ولأجل فهم هذه النظرية، من الضروري إيضاح مراده من حكومة الله وحكومة التحكيم.

يذكر العشماوي أربعة معانٍ ومفاهيم لهذا الادعاء القاضي بأن الحكومة والحاكمية من حق الله تعالى، وهو يعتقد بأن ما تحقق زمن

الرسول (ص) هو المعنى الواقعي للحكومة الإلهية والتي هي بزعمه المعنى الرابع من هذه المعاني الأربعة.

أما المعنى الأول فهو الاعتقاد بأن الحاكمية من حق الله تعالى وحده، وقد تشكّل هذا الاعتقاد في مصر القديمة، ووفقاً لهذه الفكرة يمثّل الحاكم أو الأمير ظل الله تعالى على الأرض، وبالتالي فهو صاحب صفة لاهوتية، وأحكامه السياسية ـــ كأحكامه القضائية ـــ يجري تلقيها كحكم لله، وتتمتع بتلك القداسة والحرمة، فهؤلاء آلهة والشعب عبيد.

المعنى الثاني هو أن لبعض الحكام في الأرض حق مقدس في الحكم، وهذا المعنى من الحاكمية الإلهية يمكن ملاحظته في حكومة الباباوات والقساوسة في القرون الوسطى المسيحية.

المعنى الثالث هو أن الحكام والقادة يصبحون حكاماً ويمارسون الحكم عن طريق العناية الإلهية الخاصة بهم، فالإرادة الإلهية تعلقت بأن يمتاز هؤلاء عن الآخرين، وعلى الآخرين تمكين هذه الإرادة الإلهية.

أما في العالم الإسلامي، فقد جرى إدخال فكرة "حاكمية الله" في الفكر السياسي الإسلامي للمرة الأولى من قبل الخوارج عن طريق تفسيرٍ غير صحيحٍ لآية **﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام:٥٧)**، ومن ثم قام الخلفاء الأمويون والعباسيون باستخدام هذه المقولة في خدمة

أغراضهم السياسية الخاصّة.

فقد قال معاوية: "الأرض لله، وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبفضلٍ مني"، ويقول المنصور الخليفة العباسي الثاني في خطبة ألقاها: "أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم ذادة، نحكمكم بحق الله الذي أولانا، وسلطانه الذي أعطانا، وأنا خليفة الله في أرضه، وحارسه على ماله"[1].

وأما المعنى الرابع لحاكمية الله تعالى فقد تحقق ــ بالمعنى الواقعي للكلمة ــ زمن رسول الله (ص)، وفي هذا النوع من الحاكمية الله تعالى هو الحاكم في الواقع لا رسول الله (ص)، ففي كل واقعة من الوقائع كان الوحي يترل بالحكم الإلهي، كما كان الله تعالى مراقباً للأوضاع أيضاً.

في حكومة الله، يكون اختيار الحاكم وانتخابه بيد الله تعالى، ولا دور للناس في هذا الأمر أصلاً، كما هو الحال في انتخاب النبي والرسول؛ حيث يحصل من دون إرادة الناس ورغبتهم، فالمشورة وتشكيل الشورى لم تكونا من وظائف الحاكم، ذلك أن الحاكم كان يحكم من خلال الهداية الإلهية المباشرة.

---

(١) الإسلام السياسي: ٤٠ ــ ٤٢، محمد سعيد العشماوي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

والخصوصية الثالثة لهذا النوع من الحكومة هي أن حق ممارسة الحكم حقٌّ اختصاصي للحاكم لا ينتقل إلى غيره، كما هي الحال في النبوة والرسالة اللتين لا تنتقلان إلى الأبناء بوساطة الإرث.

أما الخصوصية الرابعة فهي أن السلطة والولاية السياسية ليست قائمة على أساس السلطة والحكم بل على أساس التحكيم[1].

والمراد من حكومة التحكيم هو أن المسلمين كانوا يتوجهون إلى النبي (ص) ويضعونه حاكماً في قضاياهم ويرضون بحكمه، وفي الأحكام والأقضية كان الله تعالى مراقباً لرسوله يهديه ويصوّبه ويثبّته، وفي مثل هذه الحكومة يجب على الأفراد الرضا بحكم رسول الله (ص)، ومن جملة الآيات الدالة على تحكيمية حكومة الرسول الأكرم (ص) الآيتان الآتيتان: **﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾** (النساء:٦٥)، **(فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ)** (المائدة:٤٢).

وتنحصر تحكيمية حكومة النبي (ص) بالمؤمنين، أي أن أولئك الذين جعلوه حاكماً وقاضياً في أمورهم المختلفة يجب عليهم أن يرضوا

---

(١) الإسلام السياسي: ٤٢، أصول الشريعة: ١٣٩ ـــ ١٤١، حصاد العقل: ٤٧.

بحكمه وقضائه، ليس فقط على المستوى الظاهري بل في الباطن أيضاً، ومن هنا فعليهم أن لا يبرزوا أي أثر لعدم الرضا، إلا أن هذه الحكومة ليست تحكيميةً بالنسبة لأولئك المعاندين والمخالفين الخارجين عن المجتمع والنظام الإسلاميَّين، ذلك أن الأعداء والمحاربين للمسلمين لن يجعلوا الرسول (ص) حكماً.

فتحكيمية الحكومة خصوصيةٌ اختصاصيةٌ لرسول الله (ص)؛ إذ بعده تصبح الحكومة بيد المسلمين أنفسهم كما يصبح شكلها ومحتواها وأركانها منسجماً مع الظروف والشروط التي انتخبها المسلمون أو ينتخبونها[1].

٢- رسالة لا دولة

يرى علي عبد الرازق، في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، أن زعامة النبي الأكرم (ص) مجرد زعامة دينية منبثقة عن رسالته ونبوته، ومن هنا تختتم بمجرد وفاته، وليست ـــ بالتالي ـــ أمراً قابلاً للنيابة والخلافة من بعده، فما وقع بعد وفاة الرسول (ص)، من جانب الخلفاء، إنما هو الزعامة السياسية ولا ربط له بالزعامة الدينية للنبي

---

[1] الإسلام السياسي: ٩٢ و ١٨٠.

(ص)، فقد قام هؤلاء بتشكيل الدولة العربية مستمدّين العون من الدعوة الدينية للنبي (ص) في هذا الأمر، فحيث إن زعماء هذه الدولة حديثة التأسيس عدُّوا أنفسهم خلفاء الرسول (ص) أدى الأمر إلى أن يتصور المسلمون أنّ زعامتهم هي بالنيابة عن زعامة النبي (ص)، والحال أن النبي (ص) لم تكن له زعامة الدينية، ولم يُقدم على تشكيل الدولة أو الحكومة[1].

ومن وجهة نظر عبد الرازق، تعدّ الكثير من الأمور الموجودة حالياً في الدول والحكومات مجرّد تشريفات زائدة وغير ضرورية، لكن زعامة النبي (ص) كانت فاقدة لأبسط النظم التي تقع لحكومة من الحكومات، فلم يكن هناك ديوان لمحاسبات الدخل والاستهلاك، كما لم تكن لتضبط أو تثبّت الشؤون الداخلية والخارجية، وهذا المقدار من النظم من مقومات الحكومة أو الدولة وضروراتها، وفطرية الحياة النبوية وبساطتها لا تمثلان مانعاً عن توظيف مثل هذه الخدمات والنظم، وبناء عليه يكون فقدان هذه الأمور دالاً على أن النبي (ص) لم يقم بتشكيل دولة ولا حكومة، وبالتالي فرسالة النبي لم تكن شاملة لإقامة الدولة[2].

---

(1) الإسلام وأصول الحكم: ٩٠ ــ ٩٤، علي عبد الرازق، القاهرة، ١٩٢٥م.

(2) م، ن: ٦٢ ــ ٦٤.

وطبقاً لهذا التفسير، تكون ولاية النبي (ص) على الأمة والتي جرت الإشارة إليها في آيات، من قبيل ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب:٦)، ولايةً رساليّةً، لا ولايةً سياسيةً من نوع ما يحوزه الملوك والسلاطين[1].

أما برهان علي عبد الرازق على افتقاد النبي للحكومة فهو قائم على أساس التمسك بالآيات التي حصرت حق النبي (ص) بالرسالة والتبشير والإنذار من قبيل: ﴿إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [الأعراف:١٨٨]، ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلاغُ﴾ (النور:٥٤)، ﴿أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ (الكهف:١١٠)، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ﴾ (الرعد:٧).

فلو كان للنبي (ص) شأن الحكومة، غير الرسالة، لكان لابد من الإشارة إلى هذا الحق في السلطنة والحكم في هذه الآيات[2].

لكن علي عبد الرازق عدل ـــ بعد ما يقرب من ثلاثة عقود على انتشار كتابه ـــ عن هذا النمط من التفكير، وقد نسب هذه النظرية، في مجلة "رسالة الإسلام"، الصادرة عام ١٩٥١م، إلى

---

(١) م، ن: ٨٠.

(٢) ، ن: ٧٣.

الشيطان[1]، ولكن وبالرغم من ذلك فإن رؤاه في ما يخصّ العلاقة بين الإسلام والسياسة استمرت تشكل محوراً للبحث والنظر.

٣ ـ الدولة المدنية للنبي (ص)

على خلاف النظريتين السابقتين،يرى بعض الباحثين أن النبي(ص) قام في المدينة بتشكيل الحكومة، وعلاوة على القيادة الدينية ومقام الرسالة فقد كان صاحب ولاية سياسية أيضاً، والأمر الذي يميز هذه الرؤية عن الرؤية التقليدية المعروفة هو إصرارها على مدنية هذه الدولة،وعلى فقدان الأساس الديني للولاية السياسية للنبي (ص).

والإشكالية الأساسية التي تواجه هذه الرؤية قبال المدافعين عن الدولة الدينية تكمن في التساؤل الآتي: هل أن العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقةٌ تاريخيةٌ أو أنها علاقة ذاتية ومفهومية؟

فإذا كانت العلاقة ذاتية مفهومية، بحسب اعتبارنا لها، يمكننا حينئذٍ الحكم بأن الإسلام قد أراد ـــ في تعاليمه ـــ من المسلمين إقامة الدولة الدينية، وبذلك تكون الدعوة إلى تشكيل الحكومة المبنية على التعاليم الدينية دعوةً دينيةً، وهذه العلاقة الذاتية بين الإسلام

---

[1] سقوط الغلو العلماني: ١٦٩، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥م.

والسياسة لا تعرف ظرفاً مكانياً أو زمانياً خاصاً، وهو ما يعني أن الدعوة لإقامة الدولة الدينية دعوة ذات رسالة دائمة وثابتة على الدوام في عهدة المسلمين، وليست مختصةً بزمان ظهور الإسلام فقط.

والمقصود من العلاقة التاريخية بين الإسلام والسياسة هو أن الظروف الزمانية والمكانية الخاصة التي تولّد الإسلام في ظلها، وكذلك الأوضاع الثقافية والاجتماعية التي عاصرت زمن النبي (ص) استدعت تشكيله (ص) الدولة، وذلك من دون أن يكون الإقدام على ذلك انطلاقاً من دعوة دينية إسلامية. ووفقاً لهذا التحليل فإن تشكيل الدولة الدينية إنما يعد واقعةً تاريخيةً خاصةً مرتبطةً بظروف خاصة في تلك الحقبة الزمنية، ولا يستدعي ـــ بالتالي ـــ أية وظيفة رسالية على المسلمين من حيث هم مسلمون[1].

ويكتب الدكتور مهدي الحائري، في دفاعه عن هذه النظرية فيقول: "إن بعض الأنبياء السالفين، لا سيما النبي الخاتم محمد (ص)، كان ـــ بالإضافة إلى وصوله إلى مقام النبوة السامي ـــ متكفلاً الأمور السياسية والإدارية أيضاً، وهنا لابد من أن نعرف بأن هذه المناصب السياسية نشأت عن منحهم إياها من طرف الناس زيادةً

---

(1) الأسس الفلسفية للعلمانية: ٣٢٩، عادل ظاهر.

على مقامهم الإلهي السابق، وقد كان ذلك لضرورات زمانية ومكانية، ومن دون أن يكون الأنبياء أنفسهم في صدد هذا النوع من المناصب والمقامات، ومن هنا لا يمكن احتساب ذلك جزءاً من الوحي الإلهي"[1].

إن الاعتقاد بالقطيعة ما بين الوحي الإلهي والولاية السياسية للرسول (ص) يدفع أتباع هذه النظرية إلى القول بأن الدولة النبوية دولةٌ مدنيةٌ بالكامل، وبالتالي فقد تولّدت وانبثقت عن الرأي والانتخاب الشعبي، وسوف يقوم أنصار هذه النظرية حينئذٍ باستبدال التفسير القائل بدينية الدولة وبالانتخاب الإلهي بهذا التفسير الذي يراها دولةً مدنيةً انتخابية.

ويضيف الدكتور الحائري في هذا الصدد، فيقول: "إن مقام القيادة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية الذي قبله النبي (ص)، بغية تحكيم قواعد الرسالة السماوية، إنما حصل ــ منذ البداية ــ عن طريق الانتخاب وبيعة الشعب، ومن ثم جرى توشيح هذه البيعة الشعبية من جانب الباري تعالى بحيث صارت مورداً لرضاه، كما يستفاد من الآية الشريفة (**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ**

---

(1) حكمت وحكومت: ١٤٣، مهدي الحائري اليزدي، انتشارات شادى، ١٩٩٥م.

تَحْتَ الشَّجَرَةِ) (الفتح:١٨)[1]، لا أن القيادة السياسية للنبي (ص) جزء من التكليف الإلهي له والرسالة السماوية التي بعث بها، فمقام الإدارة والقيادة السياسية للنبي والذي كان مرتبطاً بحدود الجزئيات والقوانين العملية والنظمية اليومية للناس كان منبثقاً عن انتخاب الناس ومبايعتها له، ولا يندرج في زمرة الوحي الإلهي"[2].

٤ ـ بناء الأمة الإسلامية

يرى بعض المثقفين المسلمين، من أمثال محمد عابد الجابري، أن هدف النبي (ص) في المدينة كان بناء الأمة الإسلامية، ولم يكن في صدد تثبيت شيءٍ باسم الدولة الإسلامية، فعندما كان يحارب ويضع النظم المتصلة بالشؤون المختلفة للاجتماع الإسلامي لم يكن

---

(١) نزلت هذه الآية في بيعة الرضوان، في السنة السادسة للهجرة النبوية، في مكان يدعى الحديبية، والتمسك بهذه الآية لإثبات الأساس الشعبي للحكومة النبوية أمرٌ عجيب وغريب، ذلك أن زمان وقوع هذه البيعة كان السنة الهجرية السادسة، فإذا انتخب النبي للحكومة بهذه البيعة، فماذا نقول في ما يخص تكليفه بالقيادة ست سنوات قبلها في المدينة؟ ومضافاً إلى ذلك فإن مضمون هذه البيعة التي وقعت قبل نهاية صلح الحديبية كان الإعلان عن الاستعداد والشهامة في الحرب مع المشركين، ولم يكن لها ارتباط بمسألة الانتخاب لمنصب القيادة.

(٢) حكمت وحكومت: ١٥٢.

ليقوم بذلك انطلاقاً من كونه زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً لدولةٍ أو حكومةٍ، بل بعنوان كونه صاحب دعوةٍ دينيةٍ وناشراً لدينٍ جديد.

لقد خاض الناس مع الإسلام والبعثة النبوية سلوكاً اجتماعياً منظماً، ومع سعي النبي (ص) لنشر هذا السلوك المعنوي والاجتماعي الخاص إلا أنه كان يتجنّب تسميته بالملك أو رئيس الدولة، فلم يكن زعيماً أو قائداً سياسياً يصرف جهده في الأمور الدنيوية والاقتصادية والاجتماعية، وإنما كان نظره الأصلي منصباً على الشؤون الأخروية والمعنوية للمسلمين.

وأثناء الدعوة المحمدية، ظهرت في البداية "الأمة الإسلامية"، لكن هذه الدعوة انتهت بعد ذلك ــ وبمرور الأيام ــ بتشكيل نظام سياسي خاص سمي بالدولة الإسلامية، وقد حدث هذا الأمر زمن حكومة الخلفاء العباسيين، لقد كان نظر المسلمين في صدر الإسلام إلى الإسلام والدعوة المحمدية كدين خاتم، ولم يكونوا لينظروا إليه كدولة، ومن هنا فإن كافة الجهود التي بذلوها كانت منصبةً على حفظ الدين وبقاء الأمة الإسلامية لا على حفظ النظام السياسي والدولة حديثة التأسيس.وبعبارةٍ أخرى، لقد كانوا يهدفون إلى تحقيق كيان الأمة المحمدية واقتدارها وثباها، ولم يكونوا ليروا ثبات هويتهم وكيانهم في ثبات النظام السياسي المسمّى بالدولة الإسلامية واستمراره، ولم يكونوا يرون أيضاً أن الأمة والكيان الاجتماعي والمعنوي متوقف في وجوده على تشكيل نظام سياسي، فما وقع في

المجتمع الإسلامي، في صدر الإسلام، كان في البداية إيجاد الأمة الإسلامية، لكن الوضع تطور وتكامل، في ما بعد، إلى الدعوة لإيجاد دولة دينية[1].

وقد توسّل الجابري لتأييد مدّعاه بالشواهد الآتية:

أ ــ لقد كان العرب زمان البعثة فاقدين للدولة والملك، فالنظام السياسي في مكة والمدينة (يثرب) كان نظاماً قبلياً، ولم يصل إلى حدّ الدولة، ذلك أن قوام الدولة بعدة أمورٍ من قبيل وجود أرض ذات حدود معينة، وعدد من السكان يقطنون تلك الأرض، وسلطة مركزية تنوب عن الناس في شؤونهم الاجتماعية المختلفة وتُعمل قدرتها طبقاً للقوانين والأعراف، ومثل هذه السلطة لم تكن معهودة بين العرب[2].

ب ــ لقد كان سعي النبي (ص) مركّزاً على ترويج الآداب الدينية والسلوك الاجتماعي الخاص والجديد الذي قدمته الدعوة الدينية، وكان يتجنب تسميته بالملك أو رئيس الدولة.

ج ــ لم يذكر القرآن شيئاً باسم الدولة الإسلامية، وإنما أشار

---

(1) الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ٢٠، محمد عابد الجابري.

(2) م، ن: ١٣ ــ ١٤.

إلى الأمة الإسلامية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وليس ثمة نص في القرآن يدل على لزوم حفظ المسلمين الدولة أو الحكومة المؤسّسة من طرف النبي (ص) وانسجامهم معها، وبعبارة أخرى لم تكن هناك مطلوبية ذاتية للوَلاية السياسية وشبه الدولة التي أقيمت من طرف النبي.

د ــ بالرغم من أنه لم تكن هناك مطلوبية ذاتية للكيان السياسي، لكن المسلمين ــ وبعد وفاة النبي ــ تلقوا نظاماً سياسياً ناجزاً من قبل النبي (ص)، وقد اهتمّوا بحفظه ورعايته، وبناء عليه فالمنازعات السياسية التي وقعت بين الصحابة للوصول إلى السلطة كانت نزاعات سياسية بحتة، ولكن بعنوان الخلافة عن رسول الله (ص)، وقد حصلت هذه النِّزاعات وفق المنطق القبلي وتوازن القوى والمصالح الاجتماعية آنذاك، وبالتالي فلا يصح اعتبارها استجابةً لنداء ديني يخصّ حراسة الدولة الإسلامية[1].

هــ ــ لقد بدأ شيوع الدولة ــ كاصطلاح سياسي ــ في زمن العباسيين، والشيء الذي كان موجوداً قبل ذلك إنما هو أمة الإسلام، وبعد انتقال السلطة من الأمويين إلى العباسيين جرت على

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ١٤ إلى ٢٣.

ألسنتهم وألسنة أعوانهم تعبيرات من قبيل: "هذه دولتنا"، وأمثال ذلك، وهي تعابير تدلّ على ترابط بين الدين والدولة، وعلى محورية الدولة ومركزيَّتها مكان الأمة[1].

نقد النظريات الأربع وتقييمها

يلاحظ، لدى تحليل النظريات الأربع المتقدِّمة في شأن دولة النبي (ص)، تشتتاً كبيراً، فبعضهم يراه صاحب دولة فيما يعدّه الآخرون فاقداً لهذه الصِّفة. وهذا المقدار من اختلاف وجهات النظر لدى تحليل ظاهرة تاريخية يمكن أن يكون ناشئاً من أحد أمرين، إما أن بعض المنظرين لم يلتفت إلى بعض القرائن والشواهد التاريخية، أو أنه لم تكن لديهم معايير مشتركة في الحكم والبت في القضية، والاعتراف بالمعايير المشتركة أمرٌ لازمٌ للوصول إلى تفاهم نظري، فعندما نتكلم عن تشكيل، أو عدم تشكيل، النبي (ص) للحكومة والدولة الدينية فإن نقطة البحث الأولى عبارة عن تحديد مرادنا من الدولة بشكلٍ دقيق، فما أكثر ما يكون اشتباه بعض الآراء منبثقاً عن هذه النقطة بالذات.

---

[1] م، ن: ٢١.

والتوجُّه للنقاط التالية سيساعد بشكل كبير على اتضاح البحث وأبعاده، كما ستنجلي من خلاله نواقص النظريات الأربع المتقدمة وفجواتها:

١ ــ خضع مفهوم الدولة لتطوّرٍ تاريخي، وإذا حصرنا هذا المفهوم في إطارٍ واحدٍ من الأطر التي تمظهرت بها الدولة تاريخياً، ولم نعدّ بقية الأشكال دولةً فإننا نرتكب بذلك خطأً فاحشاً، ذلك أن هذا المعنى يتغافل التنوّع والتغير الذي طرأ على أشكال الدولة، فالدولة في العصر الجديد أخذت لنفسها شكلاً وقالباً وتعريفاً خاصاً، والدولة الحديثة متقوّمة بعناصر من قبيل وجود أرض محددة، وشعب يعيش على هذه الأرض، وسلطة سياسية متمركزة تصدر الأوامر اعتماداً على حاكميتها.

وهذا المعنى للدولة لا يمكن مشاهدته في ما بين القبائل ذات النظم الاجتماعية الخاصة، والحال أن لدى هؤلاء حكومةً سياسيةً متناسبةً معهم، فبعض القبائل الرحّل كانت فاقدةً لعنصر الأرض فيما بعضها الآخر كان يعيش في شبه استقرار، وقد كانوا دائماً ساعين للتوسّع الإقليمي وتوسعة أراضيهم، كما أن اتحاد بعض القبائل في ما بينها، والذي كان يمثل مرحلةً من المراحل، كان يفرض عدم ثبات عنصر السكان، وهذه العوامل تفرض عدم قدرتنا على تطبيق تعريف الدولة الحديثة عليهم، لا سيما وأن النظام الإداري والسياسي الموجودين في الدولة الحديثة لم يكن لهما سابق وجود بين الدول

والحكومات أبداً.

إن أشخاصاً،من قبيل علي عبدالرازق،ممن أنكر- من الأساس- وجود دولة في العهد النبوي كانوا يجرون في الواقع مقايسة بين التفسير الجديد للدولة والحكومة وبين نوع الزعامة والحكومة النبوية، ومن ثم قاموا بإصدار حكمهم بعدم وجود دولة في ذلك الزمان أصلاً.

وهكذا الحال في التفسير الرابع الذي يتورّط ـــ بدرجة ما ـــ في هذه المغالطة، ذلك أن إرجاع تشكيل الدولة الإسلامية إلى زمن العباسيين؛ أي إلى المرحلة التي تبلورت بصورة ثابتة ومركزة فيها العناصر المقومة للدولة، نوع من الغفلة عن الواقع التاريخي للمجتمع في العصر النبوي الذي كان يتطلب شكلاً للدولة والحكومة يتناسب مع أوضاعه.

يقول الدكتور السنهوري في نقد هذه الرؤية: "أما أن نُظم الدولة في عهد النبي (ص) كانت غير محكمة، وهي الحجة الأساسية التي يعتمد عليها (علي عبد الرازق) في بناء نظريته فإن ذلك لا يصلح سنداً له، لأن سببه الحالة الفطرية التي كانت تسيطر على المجتمع في جزيرة العرب في ذلك الوقت، والتي كانت لا تسمح بوجود نظم دقيقة معقدة، إن النبي (ص) قد وضع لحكومته أصلح النظم الممكنة في زمنه لأنها تتناسب مع حالة المجتمع كما فعل صولون في أثينا، ولا

يعاب عليه أن حكومته لم تشمل النظم الموجودة في الدول في العصر الحاضر، لأن هذه النظم ما كانت تناسب المجتمع الذي كان يعيش فيه،ومع ذلك فإن حكومة النبي أقامت دولةً حقيقيةً لا تقلّ في نظمها عن الدولة الرومانية في بداياتها،فالنبي قد وضع بالفعل النظم الأساسية للدولة الإسلامية فأوجد نظاماً للضرائب وللتشريع ونظماً إدارية وعسكرية..."[1].

٢ ــ وعقب الموافقة على أن معيار الحكم في وجود الدولة النبوية أو عدم وجودها ليس مفهوم الدولة الحديثة، بل مفهوم الدولة والحكومة المتناسب وذاك العصر والزمان، نأتي إلى دراسة الشواهد التاريخية، فهل تدلُّ هذه الشواهد والقرائن على إقدام النبي (ص) على تأسيس دولة وحكومة؟ في الحقيقة، إن العرب قبل الإسلام كانوا يفتقدون الحكومة والسلطة السياسية المنظمة، تلك الدولة التي تحفظ الأمن الداخلي وتصدّ العدو الخارجي، فالنظام القبلي هو النظام الوحيد الذي كان موجوداً في ذلك العصر، ولا نشاهد في الجزيرة العربية أي شكلٍ وأي قالبٍ سياسيٍّ مما كان موجوداً لدى الأقوام والملل المتمدنة لذلك العصر، فكل قبيلة لها زعيمها الخاص، وتشكل

---

(١) فقه الخلافة وتطورها: ٨٢، عبد الرازق أحمد السنهوري، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

وحدة مستقلة عن سائر القبائل[1].

وفي ظل هذه الظروف والأوضاع، أحدث النبي (ص) تغييرات شاملة في شبه الجزيرة العربية، وهي تفيد الإقدام على تأسيس نظام سياسي ودولة وحكومة جديدة في محيط كان يفتقد أساساً للدولة والحكومة المركزية، وهذه بعض من الخطوات التي قام بها الرسول (ص)، ما يمثّل شاهداً تاريخياً على إقامته الدولة الدينية:

أ ــ أرسى النبي (ص) الوحدة ما بين القبائل العربية المشتتة، وهذه الوحدة لم تكن وحدة دينية صرفة، بل إلى جانب نشر الاعتقادات والتعاليم المشتركة الدينية، كانت هناك وحدة سياسية أيضاً، فالقبائل المستقلة والمتخاصمة بالأمس صار لها ــ بفضل هذه الوحدة السياسية ــ منافع ومصالح مشتركة، وأرقى مظهر من مظاهر هذه الوحدة السياسية هو وحدة مصير القبائل المسلمة في الحرب والصلح أمام بقية القبائل غير المسلمة.

ب ــ لقد جعل النبي (ص) المدينة مركزاً لحكومته، ومن هناك قام بإرسال الحكّام والولاة إلى المناطق الأخرى التي يقطنها المسلمون.

---

(1) نظام الحكم في الإسلام: ٩٠، محمد فاروق النبهان، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٧م.

ويذكر الطبري في تاريخه أسماء عدة من صحابة النبي (ص) ممن كلف القيام بهذه المهمة، وبعض هؤلاء كان مكلفاً أيضاً بتعليم الفرائض الدينية فيما كانت مهمة بعضهم الآخر مخصوصة بالأمور الإدارية والمالية لتلك المناطق حيث كان يعهد إليه بهذه المهمة، أما ما كان من قبيل إقامة الجماعات وتعليم القرآن وآداب الشريعة فيقع على عهدة شخص آخر. وبناء على نقل الطبري، فقد أرسل النبي (ص) سعيد بن العاص إلى منطقة ما بين رمع وزبيد حتى حدود نجران، وعامر بن شمر إلى همدان، وفيروز الديلمي إلى صنعاء بهدف إقامة الصلاة، وعمرو بن حزم إلى أهالي نجران، وأبو سفيان بن حرب والياً على أخذ الزكوات والصدقات من تلك المنطقة، أما أبو موسى الأشعري فإلى مأرب، ويعلى بن أمية إلى الجند[1].

وفي رسالة العهد التي وجهها النبي (ص) إلى عمرو بن حزم عندما أرسله إلى اليمن، ذكر توجيهات متعلقة بتعليم القرآن الكريم وأحكام الدين للناس، علاوة على ذلك التوصيات الدّالّة على أن رسل النبي حكامه وولاته في تلك المناطق، ومثالاً على ذلك ما جاء في هذه الرسالة **"أمره أن يأخذ الحق كما أمره الله"، "يخبر الناس**

---

[1] تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)٣: ٣١٨، أبو جعفر الطبري، دار المعارف، مصر.

بالذي لهم والذي عليهم"، "يلين للناس في الحق ويشتد عليهم في الظلم"، "أمره أن يأخذ من المغانم خمس الله"[1].

لقد طلب رسول الله (ص)، في هذا المستند، من عمرو بن حزم ممارسة المداراة في الأمور التي هي حق على الناس، والرفق بهم، أما في مقابل الظالمين فأن يبدي الحزم والشدة، وعليه أيضاً أن يأخذ خمس الغنائم وزكاة الأموال وفق ما جاء في نص هذا العهد، ومن الواضح أن الحاكم والوالي هو وحده من يمكنه الإقدام على القيام بهذه الأمور.

ج ــ شاهد آخر على إقامة النبي (ص) الدولة هو وضع العقوبات الجزائية في حق المتخلفين والمجرمين والمستهينين ببعض القوانين التشريعية الإسلامية، من دون أن يكتفي النبي بالعقاب الأخروي هنا، وإقامة الحدود الإلهية وإعمال العقوبات في حق الأفراد المخطئين شأنٌ من شؤون الدولة والحكومة[2].

د ــ لقد جرى التعبير عن الحكومة والسلطة السياسية في اللغة

---

(١) والنص الكامل لرسالة العهد هذه موجود في كتاب "مجموعة الوثائق السياسية" لمحمد حميد الله: ١٣٧ ــ ١٤٣، لكننا نقلناه عن نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٥٢٩، ظافر القاسمي ، دار النفائس بيروت، ١٩٩٠، الكتاب الأول.

(٢) فقه الخلافة وتطورها: ٨٣، عبد الرزاق أحمد السنهوري.

القرآنية، وعلى ألسنة المؤمنين في صـــدر الإســـلام، بكلمة "الأمـــر" ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران:١٥٩)، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُـــورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى:٣٨)، فإذا كانت زعامة النبي (ص) "الأمر" مختصة بالزعامة الدينية فلن يكون هناك معنى للمشورة وموازنة الآراء في الأمور الدينية وفي إبلاغ الرسالة الإلهية، وهذا معناه أن "الأمر" المذكور في الآيتين إشارة إلى التدبير والقرار السياسي، لقد كان الصحابة يرون للنبي (ص) ــ علاوة على مقام النبوة ــ شأناً سياسياً، ومن هذه الجهة رأوا أن الولاية السياسية التي كانت له والمعبّر عنها بـــ "الأمر" يمكن أن تتحقق فيها النيابة بعد وفاته (ص)، فإذا كانت الزعامة منصباً إلهياً دينياً صرفاً فلن تكون قابلةً حينئذٍ للنيابة والمنازعة.

لقد قال أبو بكر الخليفة الأول بعد وفاة الرسول (ص): "إن محمداً مضى لسبيله، ولابد لهذا الأمر من قائم يقوم به"، وقال في مكان آخر: "وددت لو أني سألت رسول الله في الأمر فلا ينازع الأمر أهله".

٣ ــ اتضح معنا حتى الآن أمران هما:

أ ــ لقد قام النبي بتأسيس دولة.

ب ــ إن بنية هذه الدولة وجهازها متناسبتان والظروف الاجتماعية لتلك المرحلة الزمنية، وإذا قايسنا هذه الدولة بالدول

الحالية فسنرى أنها تتمتع بنظام اجتماعي وإداري أبسط.

والنقطة الجديرة بالبحث والتأمل هي هل أن يكون تشكيل الدولة من جانب النبي (ص) حادثةً ناشئةً من الأوضاع الخاصة لتلك المرحلة ومنبثقة عن رغبة الشعب وإرادته أو أن لهذه الدولة جذوراً في التعاليم الإسلامية، وبالتالي فهي استجابة للدعوة الدينية؟ وبعبارة أخرى: هل أن علاقة الإسلام والدولة علاقةٌ موضوعيةٌ تاريخيةٌ أو أنها علاقة مفهومية ذاتية بين الطرفين؟

ينبغي ملاحقة البحث في ما يتصل بالجواب عن هذا التساؤل على خطين:

الأول: الرجوع إلى القرآن الكريم والوحي الإلهي.

الثاني: التجوال التاريخي في عصر النبوة لنرى مدى إمكانية العثور على الشواهد الدالة على مدنية الدولة النبوية، تلك الشواهد التي تدلل على أن الولاية السياسية للنبي (ص) لم تنبثق عن إرادة وحكم إلهيَّين، وإنما ترجع إلى رغبة الشعب وانتخاب الناس.

يرى الكاتب أنَّ كلا المسيرين يوصلنا إلى نتيجة واحدة، ألا وهي الاعتقاد بإلهية الحكومة النبوية، وأصالتها في التعاليم الدينية، وهناك شواهد عديدة تؤيد هذا الادعاء هي:

أ ــ يشتمل الإسلام على قوانين وتكاليف لا يمكن تطبيقها في شؤون المجتمع المختلفة من دون الدولة الدينية، إن تنفيذ الأحكام الجزائية الإسلامية وتولّي الواجبات المالية للمسلمين، من قبيل أخذ

الزكاة والخمس وتقسيمهما بين المستحقين وموارد صرفهما، لا يمكن تحققه من دون وجود الدولة الإسلامية.

وبالرغم من أن القرآن الكريم لم يفرض ــ صراحةً ــ إقامة الدولة الدينية على المسلمين، لكنه وضع سلسلةً من الواجبات في ذممهم لا يمكنهم أداؤها وإقامتها من دون إقامة دولة إسلامية[1].

أما أن القرآن الكريم لم يدع المسلمين إلى إقامة الدولة فلا يمكنه أن يشكل ضربة ــ بأي وجه من الوجوه ــ لدينية الدولة النبوية، ذلك ــ وكما أشار إليه العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان ــ أن الحكومة والسلطة السياسية من ضروريات المجتمع الإنساني، فالبشر يبادرون بشكل اضطراري في اجتماعهم إلى ابتكار اعتبار الرئاسة والمرؤوسيّة، وهم لأجل تمشية أمورهم يعهدون بالرئاسة والسلطة السياسية إلى شخص أو أشخاص منهم، ومن هذه الجهة لم يدعُ القرآن الكريم الناس إلى تأسيس الدولة والسلطة السياسية، لأن ذلك ناشئٌ عن الشؤون الضرورية واللازمة للمجتمع بحيث لا يحتاج إلى ترغيب وتوجيه وتوصية، وما دعا القرآن الكريم الناس إليه كان الاتفاق على محورية الدين والاجتماع عليها[2].

---

(1) العلمانية ونهضتنا الحديثة: ٣٥، محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٦م.

(2) تفسير الميزان٣: ١٥٨، محمد حسين الطباطبائي، طهران، دار الكتب الإسلامية.

ب ـــ تثبت الآيات القرآنية المتعددة الولاية السياسية للنبي (ص) وتؤكدها، وتطالب المؤمنين بإطاعة الأوامر النبوية، ونذكر هنا بعض هذه الآيات الكريمة مكتفين به.

يقول الله تعالى مبيناً ولاية النبي (ص): **﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب:٦)**، ومركز الكلام هنا تحديد الأمور التي تثبت فيها هذه الأولوية، فظاهر الآية جريان هذه الولاية والأولوية في الأمور التي يرجع فيها الناس إلى رئيسهم، أي في الأمور الاجتماعية التي يناط بها حفظ المجتمع والنظام وصيانتهما وإدارتهما من قبيل إقرار النظام، وإحقاق حقوق الأفراد، وجمع الضرائب وتحويلها إلى المستحقين وإلى مصارفها الأخرى، ومعاقبة الأفراد الخاطئين والحرب والسلم مع الأجانب.

وتعني كلمة "**أولى**" في هذه الآية ـــ وهي من أفعل التفضيل ـــ الأكثر امتلاكاً للولاية، وهي تدل على أن ولاية النبي (ص) مقدّمةٌ على كافة الولايات الموجودة في المجتمع، أي أن حكم النبي في مختلف الشؤون الاجتماعية أكثر نفوذاً وتقدّماً من صاحب أي ولاية أخرى[1].

---

[1] يراجع دراسات في ولاية الفقيه١: ٣٧ ـــ ٤١، حسين علي منتظري، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٨ هـــ ق.



لقد أثبت التاريخ حالات كثيرة استشهد فيها النبي (ص) بهذه الآية الشريفة لتبيين بعضٍ من صلاحياته الحكومية وولايته السياسية وتبريرها وتوضيحها، وعلى رأس هذه الحالاتِ واقعة غدير خم التي لفت فيها (ص) أنظار الناس إلى ولايته الثابتة بالنص الإلهي على الناس، ومن ثم بين أن من تثبت لي الولاية عليه تثبت لعليّ (ع) ولاية عليه أيضاً[1].

الآية الأخرى الدالة على الولاية السياسية للنبي هي: **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾** (المائدة:٥٥)، وقد ورد، في بعض الروايات، التصريح بأن هذه الولاية من نوع الولاية السياسية، أي بمعنى الأحقية والأولوية لصاحبها على التصرف في أموال الناس ونفوسهم. ويقول الإمام الصادق (ع) في تفسير معنى الولاية الواردة في الآية المذكورة: "إنما يعني أولى بكم، أي أحق بكم وبأموركم وأنفسكم وأموالكم

---

(١) لقد تم نقل هذا الحديث بشكل متواتر من دون اختصاص بالمصادر الشيعية، فقد جاء أيضاً في المصادر السنية كما في المستدرك٣: ١١٠ حيث جاء فيه: **"قال: أتعلمون أني أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟ ــ ثلاث مرات ــ قالوا: نعم ، فقال رسول الله (ص): من كنت مولاه فعلي مولاه".**

الله ورسوله والذين آمنوا، يعني علياً وأولاده إلى يوم القيامة"[1].

كما أن آية ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (النساء:١٠٥) هي الأخرى من الآيات الدالة على الموضوع هنا، ففي هذه الآية يطلب الله تعالى من نبيه أن يحكم بين الناس بما تعلّمه من القرآن الكريم، وعملية الحكم بين الناس لا تختصّ بممارسة القضاء في المسائل القضائية، بل إنها مطلقةٌ شاملةٌ لجميع أمور المسلمين وشؤونهم، فكلمات "الحكم" و "الحكومة" و "الحاكم" جرى استعمالها في موارد القضاء، كما استعملت في موارد الولاية السياسية وتدبير أمور المجتمع أيضاً[2].

ج ــ أثبتت الشواهد والأدلة التي استُعرضت حتى الآن المنشأ الديني والإلهي لولاية النبي (ص) وحكومته، وذلك من دون اشتمالها على أدنى دلالة على مدنية هذه الحكومة، وبعبارة أخرى أكثر فنيةً: هذه الآيات أسست منصباً للنبي (ص) لا أنها قامت بإمضاء الولاية

---

(١) أصول الكافي١: ٢٨٨، محمد بن يعقوب الكليني، كتاب الحجة، باب ما نص الله ورسوله على الأئمة، ح٣.

(٢) يذكر مؤلف كتاب دراسات في ولاية الفقيه١: ٤٣٥ ــ ٤٣٦ موارد متعددة جرى فيها استعمال هذه الكلمات في معنى الولاية السياسية والوالي، وذلك من قبيل الرواية المروية عن الإمام الصادق (ع): **"الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك"**.

التي منحه إياها الناس، وبالإضافة إلى ذلك، ليس لدينا ــ من الناحية التاريخية ــ ما يشهد على إقدام المسلمين على انتخاب النبي (ص) للحكومة والقيادة السياسية ونصبه، ومن ثم إمضاء الباري تعالى خطوهم هذه.

ويعتقد أشخاص، من أمثال محمد عمارة، بأنّ مسلمي صدر الإسلام مدّوا أيديهم في بيعة العقبة لمساعدة النبي في تأسيس الدولة الإسلامية في خطوة مغايرة لبيعة الإيمان والإسلام، وهذا معناه أن الدولة النبوية كانت دولةً مدنيةً مبنيّةً على اختيار الشعب وانتخابه، "أما محمّد الحاكم في دولة الإسلام الأولى بالمدينة فهو مختار من الناس وفق تعاقد تمّ في بيعة العقبة، عقده الذين أسسوا الدولة وبايعوه على تأسيسها بيعةً جديدةً وخاصةً غير بيعة الإيمان والإسلام"[1].

لكن مراجعة مفاد بيعة العقبة التي وقعت في السنة الثالثة عشرة من البعثة ــ بعد أعمال الحج وقبل هجرة النبي (ص) ــ مع ممثلي أهل يثرب تدلل جيداً على أن مضمونها كان حماية رسول الله (ص) قبال تهديدات المشركين في مكة، وليس ثمّة دلالة في هذه البيعة على انتخاب النبي للزعامة والقيادة السياسية، فقد قال النبي (ص) فيها:

---

[1] سقوط الغلو العلماني: ١٧١.

"أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم"، وهنا أخذ البراء بن معرور يد النبي (ص) ووضعها في يده وقال: "نعم، والذي بعثك بالحق لنمنعنّك مما نمنع منه أزرنا" أي النساء والأطفال.

ولا يجوز أن تغيب هذه الحقيقة عن ناظرنا وهي أن هذه البيعة والتعاقد على مساندة النبي (ص) كانت مقرونة بالاعتراف بنبوته، وفي النتيجة فإن الزعامة الدينية والطاعة المعنوية للنبي (ص) كانت مقبولة لدى أهل يثرب، ومن هذه الجهة يمكن الادعاء بأن هذه البيعة وكذا الهجرة التي حصلت بعدها شكّلتا مبدأ ظهور الدولة الإسلامية النبوية، بيد أنه لابد من الالتفات إلى الفرق الواضح ما بين الاعتراف بالزعامة والقيادة (مقبولية الولاية السياسية) وبين منشأ إيجاد حق الحكم والحاكمية (مشروعية الولاية السياسية)، فلم يكن مفاد بيعة العقبة إعطاء حق الحكم للنبي (ص)، إذ وفق الآيات القرآنية التي ذكرناها سابقاً تمّ منح هذه الولاية السياسية على الناس من الباري سبحانه وتعالى، لكن مع ذلك فلو لم يقبل أهل يثرب النبي (ص) بينهم، ولم يقوموا بحمايته فلم تكن هذه الولاية الحقة الثابتة له لتنعم بالتحقّق العيني والخارجي على مستوى الحياة السياسية للمجتمع الإلهي. وبناء عليه يكون كلام أمثال الدكتور ضياء الدين الريّس من أن هذه البيعة هي الحجر الأساس لبناء الدولة الإسلامية ــ مقايساً إياها بالتعاقد الاجتماعي عند جان جاك روسو ــ كلامٌ ناشئٌ عن

غفلة التمييز بين مبدأ مشروعية الدولة ومبدأ مقبوليتها[1].

والأصح من ذلك كلّه القول بأن هذه الحادثة هي مبدأ الحركة التي انتهت بتحقّق أول دولة إسلامية بقيادة النبي (ص)، بالرغم من أن حق ممارسة الحكم والأمرة للنبي كان ناشئاً من ولايته التي فوّضه إياها الباري تعالى.

٤ ــ لقد وقع الذين عدّوا زعامة النبي (ص) من باب حكومة التحكيم وفسّروها بحكومة الله تعالى في الخطأ والاشتباه من عدّة جهات:

أولاً: إن غزوات النبي (ص) وحروبه وجهاده مع المشركين، ووضعه الزكاة على القبائل وأفراد المسلمين، وأخذه الجزية من أهل الكتاب وأمثال ذلك ليس من باب التحكيم وطلب آحاد الناس منه الحكم والقضاء، بل إن هذه الأمور تمثّل علامةً بارزةً على الشأن الولائي والحكومي.

ثانياً: إن الآيات التي تطلب من النبي (ص) ممارسة الحكم والقضاء في الموارد التي يقدم فيها الأفراد على جعله حكماً وحاكماً بينهم لا تحدّ من دائرة سلطته (ص) ونفوذها، إذ إن القضاء في الموارد

---

[1] النظريات السياسية الإسلامية: ١٧، ضياء الدين الريس.

التي تكون من نوع الرجوع إلى قاضي التحكيم يعدّ شأناً من شؤون النبي (ص)، وبالإضافة إلى ذلك فإن موارد القضاء والمحاكمة ليست محدودةً هي نفسها بحالات التحكيم، فعلى سبيل المثال القضاء في مورد المجرم الذي أهان الحدود الإلهية ليس من باب التحكيم.

ثالثاً: إن ادعاء التدخل الإلهي في كل جزءٍ من التدابير والقرارات النبوية، وعدم تحقق أي تصميم وتدبير وممارسة للولاية من طرف النبي (ص)، بل إن الله تعالى هو الذي أصدر ـــ واقعاً ـــ الأحكام في كل الموارد الجزئية... هذا الادعاء ادعاء غير صائب، فقد كان النبي (ص) يمارس الحكم في إطار الحق والخير والعدل متكأً في ذلك على ولايته التي منحه الله تعالى إياها، ولم يكن مجرّد عاكس للحكم الإلهي في كل واقعة جزئية.

ويأخذ الدكتور طه حسين المشورة مع الأمة شاهداً على ممارسة النبي (ص) الحكم بنفسه، لا أن تدبير تمام الأمور في كافة الجزئيات كان يترل من السماء إلى الأرض: "ولو أردنا أن نستقصي المواطن التي شاور النبي فيها أصحابه لطال بنا الحديث إلى أبعد مما نريد، ولكن في هذه الأحداث اليسيرة التي رويناها ما يكفي لإثبات أن الحكم في أيام النبي لم يكن يتنـــزّل من السماء في جملته وتفصيله، وإنما الوحي كان يوجّه النبي وأصحابه إلى مصالحهم العامة والخاصة دون أن يحول بينهم وبين هذه الحرية التي تتيح لهم أن يدبروا أمرهم

على ما يحبّون في حدود الحق والخير والعدل"[1].

وهنا نختم المحور الأوّل لهذا الفصل المختص بدراسة ماهية زعامة النبي (ص) وقيادته، وفي طيّ مباحث هذا المحور اتضح جيداً أن النبي (ص) قام بتأسيس دولة في المدينة انطلاقاً من التفويض الذي منحه الله تعالى إياه بوساطة حق الولاية، وهذه الدولة وإن كانت مقرونةً بالرضا الوافر والميل العام من جانب المسلمين بيد أن أساسها كان موجوداً في التعاليم الدينية. وبعبارة أخرى: إن دولة النبي (ص) دولةٌ دينيةٌ مبنيةٌ على مرجعية الدين في الأمور السياسية كافة، بمعنى أن حق الحاكمية ومبدأ مشروعية الولاية السياسية كانا مستمدَّين من الدين أيضاً.

الإسلام والنظام السياسي

بعد الفراغ من بحث ماهية الحكومة النبوية، نصل إلى مسألة النظام السياسي الإسلامي لدراستها هي الأخرى، ونسأل: هل قدّم الإسلام ــ الذي كان أساس الدولة النبوية الدينية ومبناها،وداعياً من

---

(1) الفتنة الكبرى: ٧٦، طه حسين، نقلاً عن نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٢٣، ظافر القاسمي.

دعاة التلفيق بين الدين والدولة ــ نظاماً سياسياً؟

لكن وقبل الجواب عن هذا التساؤل من اللازم توضيح المقصود من جملة "قدّم نظاماً سياسياً". يدلل التاريخ على أن المباحث والمقولات المرتبطة بالسياسة اتخذت على مرّ الزمان مساراً تحولياً أغناها سعةً وعمقاً، وقد أشرنا في الفصل الأول عند الحديث عن ماهية الحكومة والدولة إلى بعض هذه المقولات.

تسلّط بعض مباحث عالم السياسة الضوء على ما يخصّ ترسيم الجهاز والبنية والشكل المطلوب الذي تتخذه الدولة، فعلى أي مدرسة أو فكر سياسي يملك نظرة خاصةً وفكرة جديدةً في عالم السياسة أن يقوم ــ وبوضوح ــ بعرض رؤيته الخاصة عن شكل وقالب الدولة النموذجية التي يرتئيها، فعليه أن يحدد قوى السلطة وطبيعة العلاقة في ما بينها، كما عليه أن يبين نمط توزيع السلطة السياسية، وشروط الحكام السياسيين وخصائصهم، والحقوق المتبادلة بين أصحاب السلطة والشعب، وهذا القسم من المباحث السياسية يسمى "بالحقوق الأساسية"، ذلك أنه يبحث في أكثر مسائل المجتمع أساسيةً، وهي الدولة وتشكيلات السلطة وجهازها والعلاقة بينها وبين حقوق الأفراد وحرياتهم.

إن ذكر الأصول والغايات والأهداف السياسية والاجتماعية يشكّل قسماً آخر من المباحث السياسية التي يجب على أيّة مدرسة

وفكر سياسي شامل ومستوعب خوضها، إن المدارس السياسية المختلفة تطرح القيم والأهداف والغايات المتفاوتة وأحياناً المتباينة تبايناً تاماً في ما يخص الحياة الجمعية للإنسان، فمثلاً تركز الاشتراكية كثيراً على العدالة الاجتماعية، وتضع هذه القيمة فوق كافة القيم الأخرى، أما الفكر السياسي الليبرالي فهو يمنح اعتباراً أكبر لمقولة الحرية ويراها فوق كافة القيم بما فيها العدالة الاجتماعية.

إن ترسيم النظام القيمي لفكر سياسيٍّ ما ذو دور مؤثر وفاعل ومباشر في تفسير هذا الفكر للحقوق الأساسية وفهمه، فالحقوق الأساسية، وبنية الجهاز الحكومي، ونوع الفهم الاشتراكي للدولة، ومجال صلاحياتها ونشاطها يتناسب تناسباً واضحاً مع النظام القيمي لهذه المدرسة.

البحث الثالث من المباحث السياسية يعنى بمجموعة أمورٍ تُعرف باسم "الفلسفة السياسية"، وتشمل الفلسفة السياسية مجموعة دراسات تتعلق بالأسس والمباني والأصول التي تلعب دور الدعامة النظرية لأي مدرسة أو فكر سياسي، فالفلسفة السياسية لأي مذهب تمثّل المبرّر لنوع الدولة التي يقترحها هذا المذهب، وفي الواقع فإن حقانية أي فكر سياسي مرتبطة بقوة فلسفته السياسية واستحكامها، إن المباحث المرتبطة بحق الحاكمية، وتحديد منشأ مشروعية السلطة السياسية، ومن هم الذين يملكون حق ممارسة الحكم، ذلك كلّه من جملة المباحث المربوطة بالفلسفة السياسية.

وبناء على ما تقدم، قسمنا مجموع مباحث الفكر السياسي إلى أقسام ثلاثة، وهي: الحقوق الأساسية، والنظام القيمي، والفلسفة السياسية، وتقديم مدرسة سياسية جامعة ومتمايزة عن المذاهب والاتجاهات الفكرية السياسية الأخرى يستدعي تقديم رؤى إلى ما يتعلق بكافة الأقسام الثلاثة المتقدمة، والآن نبحث في هذا التساؤل: ما هو المراد من النظام السياسي؟ وما هي علاقته بالأقسام الثلاثة المتقدمة؟ هل أن النظام السياسي هو المدرسة السياسية التي تشمل الأقسام الثلاثة المتقدمة أم أنّ واحداً من هذه الأقسام السالفة الذكر هو المسمّى بالنظام السياسي أو نظام الحكم؟

يرى بعضهم النظام السياسي جزءاً من مباحث الحقوق الأساسية، ويحصرونه بالموضوعات المتصلة بشكل الدولة وقالبها، أي جهاز السلطة السياسية وبنيتها: "(ترى فئةٌ) أن تمام ما يعرف اليوم في العالم بالحقوق الأساسية وما يبني كل بلد عليه نظامه السياسي جاء كمقررات خالدة في الشريعة، ويرون أن الكتاب والسنة بيّنا الحقوق الأساسية، وأننا ــ نحن المسلمين ــ مكلّفون في كل العصور بالعيش في ظل ذلك النظام السياسي المحدّدة فيه تلك الحقوق"[1].

---

[1] هرمنوتيك كتاب وسنت: ٦٣، محمد مجتهد شبستري.

وفي بعض التعاريف، جرى تعريف النظام السياسي بالنهج الحكومي والطريقة السياسية، أي بقالب الحكومة وشكلها، إضافة إلى منهج ممارسة السلطة السياسية وطريقها.

يمكن تعريف النظام السياسي بمجموعة القواعد والكيانات المنسجمة المتصلة ببعضها البعض، والتي تنظّم الحكومة وأسلوب قيام السلطة السياسية بممارسة الحكم[1].

وبالرغم من اختلاف وجهات النظر في تعريف النظام السياسي والموارد المندرجة فيه، بيد أنه يمكن الادعاء بأن المباحث المربوطة ببنية الجهاز السياسي للحكومة والعلاقات الحاكمة في ما بين مؤسسات السلطة السياسية المختلفة تمثّل جزءاً من مباحث النظام السياسي، والاختلاف الحاصل إنما يتمثّل في ما إذا كان النظام السياسي - علاوةً على ما تقدم - يشمل مباحث أخرى أيضاً أو لا؟

فإذا اختصرنا محتوى النظام السياسي في تلك المباحث المتفق عليها، وحصرناه في ترسيم جهاز السلطة السياسية وتعيين أشكال العلاقة بين المؤسسات المختلفة للسلطة، يأتينا حينئذ التساؤل الآتي: هل للإسلام نظام سياسي خاص؟ وبعبارة أخرى: هل أن القرآن والسنة قدّما لنا نظاماً سياسياً محدداً ومشخصاً كنظام سياسي وحيد

---

(1) نظام الحكم في الإسلام: ٢٠، محمد فاروق النبهان.

مطلوب ومُمضى من قبل الشارع؟ يرى بعض الكتاب والمفكرين المسلمين أن القرآن والنصوص الدينية لم يعرضا ــ بوضوح ــ نظاماً سياسياً خاصاً، في ما ورد فيما يخصّ مسائل شكل الحكومة في الكتاب والسنة إنما هو مرتبطٌ بالظروف الخاصّة لعصر صدر الإسلام وتلك المرحلة الخاصة من حضارة المسلمين، فتلك الحقوق الأساسية التي كانت موجودة في صدر الإسلام، والتي منحت المؤسسات الحكومية الإسلامية شكلاً ونسيجاً خاصين كانت تابعة لمقتضيات العرف والعادات التي كانت موجودةً في ذلك العصر، وبناء عليه فإن تعيين شكل الحكومة إنما هو أمرٌ بشري يخضع لتحول دائم تناسباً مع التغيّر الحاصل في النسيج الاجتماعي للمجتمعات البشرية، الأمر الصادق بعينه على المجتمع الإسلامي، فتزامناً مع نموّ الأبعاد المختلفة للحياة الاجتماعية يحدث تحول في التمدن الإسلامي، كما تصبح الحقوق الأساسية والمؤسسات الحكومية الدَّوليَّة للمجتمع الإسلامي هي الأخرى عرضةً للتحوّل أيضاً. ووفقاً لهذا الاستنتاج، ليس لدى الإسلام نظام سياسي وحكومي، وإنما مجرّد أصول قيمية وأخلاقية حكومية فقط[1].

---

[1] يمكن الرجوع، على سبيل المثال، إلى الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ٣٤، محمد عابد الجابري، وهرمنوتيك كتاب وسنت: ٦٥، محمد مجتهد شبستري، ونظام الإسلام، الحكم والدولة: ٢٩ ــ ٥٠، محمد المبارك، القاهرة، ١٩٧٤م.

والحقيقة هي أن ترسيم جهاز الدولة أو الحكومة وبنيتها بالشكل الذي شاهدناه، في القرنين الأخيرين، في دساتير الأنظمة السياسية، ظاهرة حديثة، كما أن ضرورة مثل هذا التفكيك التفصيلي بين وظائف المؤسسات المتعدّدة للسلطة السياسية وعلاقاتها ناشئ عن التعقّد المتزايد يومياً لظاهرة الدولة الحديثة، فإذا توجهنا إلى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة بمثل هذا التوقّع في رسم النظام السياسي فإننا لن نواجه بالتأكيد نظاماً سياسياً مرتسماً بالدقة والتفصيل والشمولية على الشكل الذي نلاحظه اليوم في دساتير الأنظمة السياسية، لكننا هنا سوف نطرح ثلاثة تساؤلات مهمة، ومن ثم سوف نعالجها وفق هذا الترتيب:

١ ــ هل يعد عدم تحديد الشكل والصيغة السياسية الشاملة والجامعة والتي تعيّن مؤسسات السلطة كافة، وتحددها، وتحدد أيضاً العلاقات في ما بينها بشكل واضح، عيباً ونقصاً في الدين والشريعة؟

٢ ــ ماذا يشتمل ذلك المقدار الوارد في النصوص الدينية عن النظام السياسي من مباحث وموضوعات؟

٣ ــ هل أن التعاليم الواردة في النصوص الدينية عن النظام السياسي تعد جزءاً من الدين أو أنها بنيت على مقتضى العرف والعادات الزمانية، وبالتالي فلا ضرورة للالتزام بها في العصور والقرون اللاحقة؟

أهمية تقديم نظامٍ سياسي

لا يلحظ بعض المفكرين المسلمين العرب شأناً كبيراً للمباحث المتصلة بشكل الحكومة التي تشكّل النظام السياسي، ومن وجهة نظرهم فإن فقدان النصوص القرآنية الصريحة حول بنية الدولة الإسلامية لا يفضي إلى أية خدشة أو نقص في إمكانية استقرار دولة دينية،ذلك أن أنواع الأنظمة السياسية والأشكال الحكومية وأقسامها ترجع إلى قسمين أساسيين: أحدهما شامل للمباحث المتعلقة بشكل الحكومة وبنيتها، وثانيهما مختصّ بالمبادئ والأصول والقيم التي تفي بدور المرجع والأساس للتدابير والقرارات الحكومية.

فما يميز الدول والأنظمة السياسية عن بعضها بعضاً ليس هو الشكل والقالب، وإنما المحتوى والمضمون الجوهري[1]، ففي مختلف المذاهب السياسية هناك حديث عن العدالة، وحماية الحرمة والكرامة الإنسانية، وإيصال الإنسان إلى الكمال والسعادة البشرية، هذه الأهداف العالية لا يؤمّنها شكل النظام السياسي وقالبه وبنيته، ولا الإصرار الظاهري على هذه القيم والمثل والأهداف يحقّق تمايزاً بين

---

[1] سقوط الغلو العلماني: ١٤١ و١٤٢، محمّد عمارة.

أنواع المذاهب والأفكار السياسية، وإنما نوع التصميمات والقرارات والبرامج وتنظيم العلاقات الحقوقية بين الأفراد هو الذي يشكل الحاكم النهائي في تقييم المدارس السياسية والتمييز في ما بينها، وبعبارة أخرى يفوق موضوع تحديد "مرجعية الحكم" تعيينَ شكل الدولة نفسها وبنيتها أضعافاً مضاعفة.

إن قيمة الدول والحكومات والمدارس السياسية ومكانتها يمكن تحديدهما، بشكل من الأشكال، لا من المؤسسات السياسية وبنية الدولة وإنما من الأمور التي تمثل المرجعية لإصدار الأوامر والأنشطة الحكومية بالنسبة للحكّام وأصحاب السلطة السياسية، فالإسلام والليبرالية والاشتراكية ثلاثة تستدعي أنظمة خاصة بها، وتمايز الدولة المتناغمة والفكر السياسي الليبرالي عن الدولة الاشتراكية لا ينحصر في كيفية تعيين أصحاب السلطة، وتعداد المؤسسات الداخلة في السلطة السياسية وأنواعها، بل المهمّ هو تلك الأصول والأهداف والقيم والمباني والمقاصد والمحتويات التي يُصدر الزعماء السياسيون قراراتهم من خلالها في هذين النوعين من النظام السياسي (الليبرالية والاشتراكية)، وينظمون على أساسها مختلف شؤون المجتمع، وأشكال شبكة العلاقات الاقتصادية والثقافية والسياسية والحقوقية فيه، أي أنه ما هي تلك المصادر التي تُمنح مقام المرجعية في ممارسة عمل الحكم؟

وعلى أساس هذا الجواب،يمكن للتعاليم الإسلامية الكثيرة

المتعلقة بأبعاد الحياة الإنسانية المختلفة الوفاء بدور "مرجعية الحكم" بالنسبة لأصحاب السلطة السياسية، بالرغم من أن الإسلام لم ينتخب شكلاً خاصاً للدولة والحكومة.

إن تأكيد هذه الرؤية وإصرارها على المبادئ والقيم والمقاصد الحاكمة على أنشطة السلطة السياسية عوض الاهتمام بالشكل والقالب أمرٌ مناسب ومقبول، بالرغم من أنّنا غير قادرين على الموافقة على ادعاء أن النصوص الدينية لم تخض غمار الحديث عن النظام السياسي ومباحثه الشكلية بأي وجه من الوجوه، ذلك أنه يمكن العثور في النصوص الدينية على توجيهات خاصة بهذا الأمر.

ويرى الكاتب أن منهج النصوص الدينية، في ما يتعلق بالحقوق الأساسية وشكل الدولة، ليس ذا طابع حصري، بل إن الشريعة الإسلامية في الكثير جداً من المباحث الفقهية اختارت بيان الأصول والقواعد والتوجهات والمسارات الكلية والثابتة، كما أمّنت الأرضية المساعدة على الاجتهاد في الفروع، والجواب عن الحاجات والعلاقات الجديدة استمداداً من تلك الأصول والقواعد.

فإذا راجعنا ــ على سبيل المثال ــ قسم المعاملات من الفقه الشيعي يتّضح لنا الحجم الواسع من المباحث العميقة والاستنباطات والاستخراجات الكثيرة للفروع والأحكام المعتمدة كلّها على عددٍ محدودٍ من القواعد والأصول المصرّح بها في النصوص الدينية، والتي

مثلت الأنموذج والمبدأ الملهمين لتجدد فقه المعاملات وحركيته، ومنحته القدرة على الإجابة عن الاحتياجات والتساؤلات الجديدة، وذلك من دون الإشارة في هذه النصوص إلى الجزئيات والفروع والاحتياجات التجارية والمعاملاتية كافة على نحو التفصيل وبشكل منظم ومحدد.

وكما أشرنا، في ذيل الفصل الثاني، إلى تطبيق الشريعة في ظل الظروف الاجتماعية المتحوّلة، لم تبنَ الشريعة على طرح قالبٍ خاصٍ من المدنية كصيغة نهائيةٍ للحياة الاجتماعية للبشر، لتدعو ــ بالتالي ــ الجميع إلى التطابق والتكيّف مع هذا البناء والقالب الاجتماعي، انطلاقاً من أن أي تحول في طريقة العيش وبنية العلاقات الاجتماعية المتنوّعة يعارض الدين وتعاليمه، ذلك أن هذا الفهم للدين ينتهي ــ لا محالة ــ إلى الجمود والسكون في الحياة الجمعية والنشاطات الاجتماعية، ويضع الدين قبال الحضارة والتمدّن والتجدد في جميع أشكال ذلك.

فلم يركز الدين على أي نوع خاص من العلاقات الاجتماعية والقوالب المدنية الخاصة، لكن هذا لا يعني ــ بالطبع ــ تحييده وإبطاله في ما يتعلق بأنواع العلاقات المتصوّرة في الساحة الاجتماعية وأشكالها، ولا يعني أنه لابد من أن يكون منسجماً على صعيد الاقتصاد والثقافة والسياسة مع كافّة أنواع العلاقات، بل إنه يشتمل على المعارف والأصول والقواعد الثابتة المبينة لكافّة العلاقات

الاجتماعية، ويطالب المسلمين بالتعهد والالتزام قبالها، فالمؤمنون أحرار في التجديد والابتكار،وفي إيجاد الأشكال والعلاقات والقوالب الجديدة الاقتصادية والسياسية،بيد أنه لابد لهم دائماً من حمل الهاجس الديني معهم والقاضي بضرورة تناغم التحولات مع التعاليم الدينية على صعيد الفرع الذي تتعلق به من الحياة الجمعية، إذ إنّ الدين لا ينسجم مع كافة أشكال العلاقات الاقتصادية والسياسية.

وهكذا، فقد بيّن الإسلام أصوله الثابتة وقواعده العامة غير القابلة للتغيير على صعيد النظام السياسي، وهذه الأصول والتوجيهات العامة، بالرغم من أنها غير مشتملة على الجزئيات والتفصيلات اللازمة لترسيم شاملٍ لشكل الحكومة والدولة الإسلامية وقالبهما، إلا أنها أفسحت المجال لقيام المؤمنين في كل عصر وزمان ــ مع الأخذ بعين الاعتبار مقتضيات زمانهم الخاص، ومع حفظ الأصول والثوابت الموجودة في النظام السياسي الإسلامي ــ بتغييرات مطلوبة في جهاز الدولة الإسلامية وبنيتها، وجعل مؤسساتها أكثر إنتاجية وفعالية، وهنا نشير إلى بعض هذه الأصول الثابتة والعامة زمانياً، لكنها في الوقت نفسه غير مانعةٍ عن التحول اللازم في شكل الدولة، وهي:

أ ــ ضرورة العلميَّة الدينية والفقاهة في قائد المجتمع الإسلامي، فعلى رأس أي سلطة سياسية لابد من استقرار شخص يتسم بالمعرفة الدينية والفقاهة والعدالة، زيادة على التمتّع الكافي

بالقدرات واللياقات اللازمة لأمر الإدارة والقيادة، وهذا الأصل ــ في حدّ نفسه ــ يحيّد عدة أشكال للحكومة والدولة، ويفرض العدالة والفقاهة على رأس النظام الإسلامي بوصفهما عاملين معيَّنين له.

والسرّ في وجود مثل هذا الأصل في النظام السياسي الإسلامي هو لزوم اهتمام الدولة بتطبيق الشريعة، وسيجري البحث في ضرورة مثل هذا الأصل في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

وطبقاً لهذا الأصل والاعتراف به، يصبح من اللازم طرح نظام سياسي يؤمّن هذا الأصل نفسه، فما يؤكد عليه هذا الأصل الثابت هو ضرورة أن تكون إدارة المجتمع الإسلامي بيد العادل العارف بالإسلام، بيد أنه لم يجرِ تبيين بقية اللوازم التي تفي بهذا الدور على نحو التفصيل، فمثلاً تعدد المؤسسات اللازمة لأجل تسهيل تطبيق الشريعة على العلاقات والروابط الاجتماعية، وكيفية حماية إسلامية النظام، ونحو العلاقات الحقوقية القائمة بين المؤسسات المتصلة بالقيادة، وكيفية انتخاب القائد المناسب وعشرات المسائل الأخرى كلها من جملة المباحث التي لم تدل الشريعة فيها بموقف خاص، وهو ما شكّل أسباب أخذ النظام السياسي الإسلامي بمقتضيات الزمان وتكيّفه معها، ذلك أن أصحاب النظر ومشخّصي المصلحة ومجتهدي المجتمع الإسلامي يمكنهم ــ في سبيل المزيد من صنع إنتاجية أكبر للنظام السياسي المبني على العدالة والفقاهة ــ تقديم الاطروحات والأفكار الجديدة.

ب ــ ضرورة شوروية التقنينات والقرارات الحكومية، إن تأكيد القرآن على الشورى في أمر الحكم والحكومة يعد أصلاً واضحاً في مجال ترسيم النظام السياسي الإسلامي، أصلاً يستبعد العديد من أشكال الحكم المحتملة للنظام السياسي والتي لا تعتمد عنصر الشورى والمشاركة.

ونواجه، هنا، أيضاً، عدم بيان الإسلام للتفاصيل المرتبطة بهذا الموضوع من قبيل الشكل الخاص لكيفية ممارسة الشورى، والخصائص والخصوصيات اللازم توافرها في الأفراد المستشارين، وذلك بالرغم من كون هذا الأصل مفتاحاً من مفاتيح تحديد النظام السياسي الإسلامي.

وهذا الصمت وذاك السكوت من جانب النصوص لا يعبران عن نقص وفراغ في النظام السياسي الإسلامي، وإنما يختزنان الكثير من البركات والثمرات؛ ذلك أنّهما يبقيان يد الأمة مفتوحةً للاستمداد من الحركة الجديدة في مجال الشورى والمشاركة، فيمكن للأمة الاستفادة من النمط التمثيلي، وتشكيل المجلس والبرلمان أنموذجاً جديداً للشورى والمشاركة، حيث يتمكن المجتمع الإسلامي - وعلى ضوء تأكيدات الشريعة على عنصر الشورى-من توظيف هذا الأنموذج والاستفادة منه لدى طرح النظام السياسي الخاص به وتصميمه، ومن ثم فما أكثر ما تأتي به العصور القادمة من أشكال وأنواع أكثر إنتاجية وفعالية في مجال تفعيل عنصر الشورى بالاستفادة من التجارب

العقلائية البشرية، فلو أن نصوصنا الدينية منحت - في نظامها السياسي الخاص- الأصالة لشكلٍ معين من أشكال ممارسة الشورى، ومن ثمّ أبطلت دفعةً واحدةً النماذج المحتملة الأخرى كافة، فإن مجال الاستفادة من التجارب العقلائية في هذا المضمار لن يبقى ذا معنى.

ج ــ إمكانية رقابة الأمة على السلطة السياسية، فالناس ــ وفقاً للأدلة القرآنية والروائية ــ مكلفون بالإشراف والرقابة على عمل مسؤولي المجتمع الإسلامي الذين بيدهم مقاليد الأمور، فعليهم أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر والقيام بدور النصيحة وطلب الخير لهم، وهذا معناه أن النظام السياسي وشكل الحكومة والدولة لابد من طرحهما بشكل يتناسبان فيه مع هذا الأصل، ويحققان الانسجام والتواصل معه، أي أن هذه القاعدة يمكنها أن تشكل مفتاحاً للمجتهدين في ترسيمهم للحقوق الأساسية.

ويشكّل عدم اعتماد الشريعة على أنموذج وشكل خاصَّين من الرقابة والضبط للسلطة السياسية هنا أيضاً أرضيةً مساعدةً لتوافق الشريعة مع التطورات الاجتماعية، كما يضاعف من قدرة تكيّف النظام السياسي الإسلامي مع مقتضيات الزمان والتحوّلات المجتمعية.

د ــ تساوي الناس أمام القانون، ويسدّ هذا الأصل الإسلامي الآخر الطريق على أيّ شكل من أشكال الامتيازات الخاصة للأفراد أو الشرائح الاجتماعية، ويجعل الجميع متساوين أمام القانون.

هـ ـــ عدم التغاير بين القوانين والقرارات الحكومية وبين التعاليم الإسلامية، و يحدد هذا الأصل بدوره مسار حركة النظام السياسي ويلزمه بمسارٍ محدَّد، وذلك من دون أن يصر على شكل معين من أشكال الرقابة المضمونية.

ووفق هذا الأصل، تشرف الأمة وقائدها على إسلامية القرارات والتدابير الحكومية في الفروع المختلفة للدولة الإسلامية، ويبديان حساسيةً خاصةً إزاء هذا الأمر، وهذا الأصل لم تذكر له أية صيغة خاصة للرقابة، بوصفه أنموذجاً نهائيّاً، على شرعية التدابير الحكومية، وهو ــ من هذه الجهة ــ يؤمّن للنظام الإسلامي قابلية التكيف والتحولات المدنية للبشر.

إن التوجّه إلى هذه الأصول الخمسة التي تحدد فقط قسماً واحداً من أصول النظام السياسي الإسلامي وقواعده يدلّل بشكلٍ جيد على عمومية محتواها وعدم اختصاصه بظروف وشروط وخصوصيات عصر معين، وهي أصولٌ تعدّ جزءاً من الأجزاء الثابتة للشريعة التي لابد من مراعاتها في كل عصر، ولدى كل جيل.

إن الأمر غير الثابت والمرتبط بمتطلبات العصر والزمان إنما هو الطرق والأساليب المتصلة بتأمين هذه الأصول الثابتة في صدر الإسلام، ويمكننا هنا الإشارة ــ على سبيل المثال ــ إلى طريقة جمع الضرائب الإسلامية المالية (الخمس والزكاة) في صدر الإسلام

وضبطها، فالطرق السائدة والمتعارفة في ذلك الزمان لضبط هذه الضرائب والصدقات لم تكن تحسب أموراً مقدّسةً وتعبدّية، وهذا ما يهيئ للنظام الإسلامي وضع الطرق والأساليب الجديدة وإعمالها وفق ما تقتضيه مصلحة ثبت العائدات والضرائب الشرعية وضبطها، وهذه الإمكانية متوافرة أيضاً في الأصول والقواعد الخمسة السالفة الذكر؛ إذ يمكن رعايتها على مرّ الأزمنة ضمن أشكال متنوِّعة.

وبناءً عليه تصبح المعارف المرتبطة بالنظام السياسي الإسلامي معارف عامة وغير مختصة بزمان خاص، حتى لو كان بعض مصاديق هذه الأصول والقواعد وأشكالها ناشئاً من العرف السائد عصر صدر الإسلام، وقابلاً لأن تنوب عنه أشكال وقوالب جديدة.

أمّا بالنسبة لنا، فقد عَدَدْنا النظام السياسي قسماً من مباحث الفكر السياسي، وتكلمنا في ما يتعلّق بكيفية بيان النظام السياسي في النصوص الدينية، وقد آن الأوان لكي نقوم بمرورٍ إجمالي جداً على الأفكار السياسية للمذهبين الإسلاميين الكبيرين، أي أهل السنة والشيعة، حتى تتميز لنا بوضوح ـــ نتيجة هذا المرور السريع ـــ وجوه الافتراق بين هاتين الرؤيتين السياسيتين، ما يؤمِّن لنا الأرضية المناسبة للخوض في البحث التفصيلي للفكر السياسي الشيعي في عصر الغيبة، والذي سوف يشكّل مجمل أبحاث القسم الرابع من هذا الكتاب.

الفكر السياسي السنّي

لو غضضنا النظر عن بعض الميول السياسية لمجموعة من الحداثيين والمثقفين المسلمين العرب، في القرن الأخير، فإن الفكر السياسي السني على مر التاريخ كان مبنياً على الاعتراف بنظام الخلافة، فمنذ زمن الماوردي[1] - الذي يعد أوّل عالم سني المذهب يدون كتاباً مستقلاً في الفقه السياسي الإسلامي - وحتى اليوم تمحورت كافة الآثار المكتوبة في مجال الفكر السياسي لأهل السنة حول نظرية الخلافة.

أما ما قبل الماوردي فقد آلت كافة المباحث السياسية لأهل السنة إلى علم الكلام؛ حيث لا نشاهدها إلا هناك، ففي الكتب الكلامية كلامٌ مختصرٌ، تحت عنوان "كلام في الإمامة"، يختصّ ببحث هذا الموضوع، لكن الماوردي بكتابته أول كتاب مستقل بعنوان "الأحكام السلطانية" سجل أول أثر مكتوب لأهل السنة في مجال الفقه السياسي الإسلامي.

---

(١) علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ ق). من أعيان فقهاء الشافعية. لديه، بالإضافة إلى تدوينه كتاب الأحكام السلطانية، كتب أخرى نظير: الحاوي، تفسير القرآن الكريم، وكذلك النكت والعيون.

إن الفقه السياسي والفلسفة السياسية لأهل السنة متأثران بعمل الصحابة في صدر الإسلام قبل أن يتأثرا بالنصوص الدينية، فوفق تصوّر أهل السنة ليست هناك نصوص صريحة وتعاليم واضحة في الكتاب الكريم والسنة النبوية عن كيفية نصب الخليفة والشروط التي يلزم توافرها فيه، وبالتالي فقد ترك هذا الأمر لاجتهاد الأمة، وما حصل بعد وفاة النبي (ص) في مجال السياسة وإدارة المجتمع وكيفية انتخاب الخليفة ودائرة صلاحياته إنما انبثقت حجيّته واعتباره من اجتهاد الصحابة وأنصار رسول الله (ص)، ومن ثم أصبح فعل الصحابة وعملهم مقبولاً ومبرّراً شرعاً.

إن استناد النظام السياسي لأهل السنة إلى الحوادث والوقائع التي حصلت بعد وفاة رسول الله (ص)، بدل النصوص الدينية، أوقع علماء أهل السنة في بيانهم للنظام السياسي الإسلامي في حالة من اللاإنسجام، ذلك أن الحوادث السياسية في تلك الحقبة من الزمن لم تكن تسير على وضع طبيعي واحد ومتشابه، وهذا التنوّع في الأحداث أدّى إلى تشتت الآراء أيضاً، ولتوضيح الأمر نذكر أنموذجاً واحداً فقط، وهو كيفية تعيين الخليفة.

يرى بعضهم أن المرجع في تعيين الخليفة هم أهل الحل والعقد الذين يمثلون النخب والخبراء في المجتمع الإسلامي، ومن وجهة نظر هؤلاء لا تحقّق لإمامة أي خليفة وخلافته من دون رضا أهل الحل والعقد.

ويضيف بعضهم الآخر ــ من أمثال الماوردي ــ إلى هذا الطريق نصب الخليفة السابق للاحق، ويرون ذلك من حقوق الإمامة والخلافة السابقة، وهم ــ وفقاً لذلك ــ يذهبون إلى أن نصب الخليفة الجديد من جانب الخليفة الأسبق يعدّ واحداً من أسباب مشروعية الحكومة الجديدة من دون حاجة لرضا أهل الحل والعقد، ومستند الماوردي في ادعائه هذا هو الطريقة التي تمّ فيها انتخاب الخليفة الثاني عمر بن الخطاب للخلافة، يقول الماوردي: "والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الإمام من قبل، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد (وهناك اختلاف بين العلماء في ذلك)...، ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج إلى شهادة أهل الحل والعقد، وذلكم لأن ابا بكر عهد إلى عمر..."[1].

لكن معاوية لم يصل إلى السلطة عن أيٍّ من هذين الطريقين، فلم يحظ معاوية ببيعة أهل الحل والعقد، كما لم تكن لديه أية بيعة أو عهد من الخليفة السابق، والأمر الوحيد الذي اعتمد عليه معاوية في كسبه السلطة السياسية هو القوة العسكرية والحرب ضدّ الخلفاء

---

[1] الأحكام السلطانية: ٦ و ١٠، أبو الحسن الماوردي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٦ هـ ق.

الحقيقيين كالإمام علي (ع) والإمام الحسن (ع).

وكذلك الحال في خلافة عثمان ـــ وهو الخليفة الثالث ـــ إذ لم تكن متناسبةً والطريقين اللذين ذكرهما الماوردي؛ ذلك أنه انتخب لزعامة المسلمين عن طريق شورى مؤلّفة من ستة أشخاص تم تعيينهم من قبل عمر بن الخطاب بشكل يكون توافق ثلاثة منهم كافياً، وهذا ما لا يمكننا اعتباره بيعةً أو إجماعاً من أهل الحل والعقد.

وهذا الاختلاف في وجهات النظر ـــ والذي تعود بذوره إلى تنوع الأحداث السياسية بعد وفاة النبي (ص) ـــ وضع الفكر السياسي السنّي أمام أزمة مشروعية، ذلك أن أموراً متعددة كانت أساساً لمشروعية الولاية السياسية للخلفاء في القرن الهجري الأول من قبيل الإجماع، وبيعة أهل الحل والعقد، والنصب من جانب الخليفة السابق، والشورى المنصوبة من قبله، والتسلّط الناشئ من غلبة القوة العسكرية، والقبول بكافة هذه الأمور المختلفة ـــ والمتباينة أحياناً ـــ في عرض بعضها البعض كعناوين لمشروعية الولاية السياسية يفتقد الانسجام والتناغم، بل لا يمكن من الناحية النظرية والتحليلية اعتبار هذه الأمور كافة أساساً للمشروعية.

"الخلافة"، من الناحية اللغوية، مصدر "خلف"، وتعني النيابة والقيام مقام الغير، أما معناها الاصطلاحي لدى أهل السنة فهو النيابة عن صاحب الشرع في حراسة أمر الدين والتدبير في الأمور

السياسية والدنيوية، ووجه تسمية هذا المنصب بالخلافة إنما هو من ناحية عدّ الخليفة قائماً مقام النبي (ص) على الأمة، وفي هذه التسمية لا تدخل النيابة عن الله تعالى تحت النظر والقراءة، بالرغم من اعتبار بعضهم سلطة الخليفة وقدرته مستمدَّتين من السلطة الإلهية، ليكون خليفة المسلمين ظل الله وخليفته، بيد أن وجهة النظر هذه جرى رفضها من جانب أكثرية علماء أهل السنة[1].

والحقيقة أن كلمة الخليفة، في صدر الإسلام، كانت تستعمل بمعناها اللغوي، ولم تكن لتترتب على هذه الكلمة أية منزلة أو مقام خاص، فالخليفة هو الشخص الذي أخذ بزمام الزعامة التي كانت للنبي (ص) بعد وفاته، كما أن الخليفة الثاني هو ذاك الذي وصل إلى السلطة عقب الخليفة الأول للنبي، أي أنه خليفة خليفة رسول الله (ص).

سأل أعرابي أبا بكر: "أنت خليفة رسول الله (ص)؟ قال: لا، قال: فما أنت؟ قال: أنا الخالفة بعده"[2]، وقد سمّى الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب نفسه أيضاً بخليفة خليفة رسول الله (ص)، ما يرشد إلى

---

(1) تاريخ العلامة ابن خلدون١، الفصل٢٦، عبد الرحمن بن خلدون.

(2) النهاية١: ٣١٥، ابن أثير، "خَلَفَ".

أن كلمة الخليفة، في بدء استعمالها، كانت فاقدةً لأي مدلول معنوي خاص، كما أنها لم تكن تدلّ على أي منزلة خاصة من قبيل التمتّع بمجموعةٍ من الخصائص والميزات المعنوية للنبي (ص)، فكيف بدلالتها على الوصول إلى مقام الخلافة الإلهية، بيد أنه وبمرور الزمان تحول التقديس والتكريم المعنوي لهذا المنصب إلى أساس لتثبيت الحكومات والدول، وصار خليفة رسول الله (ص) يحظى بالشؤون المعنوية لرسول الله (ص).

إن مسألة الخلافة، وشروط الخليفة، وكيفية تعيينه لدى أهل السنة تعدّ جميعها مباحث فقهية كسائر بحوث الفقه، ولم تكن لتحظى بأية أهمية مميزة وخاصة، ومن ثمّ فالطرح الواسع لهذه المسألة في الكتب الكلامية السنّية كان تعبيراً انفعالياً ومنبثقاً عن التأكيد والإصرار الشيعي الخاص على مسألة الإمامة والخلافة، وأنموذجاً على ذلك ما يذكره الغزالي في باب شأن الإمامة حين يقول: "النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات، بل من الفقهيات"[1].

ومع أن مسألة الإمامة والحكومة، لدى أهل السنة، لم تكن

[1] الاقتصاد في الاعتقاد: ٩٥، أبو حامد الغزالي، القاهرة ١٣٢٧.

من المسائل الكلامية المرتبطة بالإيمان والاعتقاد بيد أنهم أقاموا الأدلة العقلية والنقلية على الوجوب الشرعي الثابت على الأمة الإسلامية في تعيين الخليفة وتمتعها بوجوده إماماً ووالياً سياسيّاً[1]، كما أن براهين ضرورة الإمامة ــ التي تعبّر في الواقع عن المستند العقلي والشرعي لأهل السنة على تبرير نظام الخلافة ــ متنوعةٌ ومختلفةٌ أيضاً، وسوف نشير إلى بعضها هنا.

فقد عدَّ بعضهم الشريعةَ الإسلامية مشتملةً على جوانب غير قابلة للإجراء من دون نظام الإمامة والخلافة، ومثالاً على ذلك، يمكن الإشارة إلى استدلال عبد القاهر البغدادي: "وقد وردت في الشريعة أحكام لا يتولاها إلا إمام أو حاكم من قِبَله، كإقامة الحدود على الأحرار مع اختلافهم في إقامة السادة الحدود على المماليك، وكتزويج من لا ولي لها في قول أكثر الأمة، وإقامة الجماعات

---

(1) لقد نسب القول بوجوب الإمامة إلى جمهور المتكلمين والفقهاء الأشاعرة والشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة فيما نسب الخلاف إلى عدة قليلة من القدرية من أمثال أبو بكر الأصم وهشام الفوطي، ومدّعى الأصم هو أنه لو تخلت الناس عن ظلم بعضها بعضاً وأصبحوا صالحين فليس هناك أية حاجة لوجود الإمام والخليفة، راجع أصول الدين: ٢٧٠، عبد القاهر البغدادي، اسطنبول، ١٩٢٨م.

والأعياد في قول أهل العراق"[1].

أما الفريق الآخر كالغزالي فيستدل على ضرورة وجود نظام الإمامة والخلافة بشكل مختلف، إنه يرى أن نظام أمر الدين من زمرة مقاصد الشارع، كما أنه مرتبط ومرتهن بنظام أمر دنيا الناس، ومن ثم يستدل بأن نظام أمر الدنيا لا يحصل إلا بوجود إمام يكون محلاً للطاعة، ويقيم الغزالي شاهداً تجريبياً على مدّعاه الأخير، وهو الأوقات المليئة بالفتن، حيث يختل انتظام أمر دنيا الناس فيها بسبب موت السلاطين والقادة (الإمام المطاع)، وتصبح أموالهم وأمنهم عرضةً للغارة والاستهداف[2].

وهذا التحليل - وعلى خلاف الاستدلال ذي النوع الأول - لم يتوسّل فيه بالدين ومحتواه لإثبات ضرورة نصب الإمام، وإنما جرى الانطلاق من فكرة اجتناب الهرج والمرج والحذر منهما، الأمر الذي يبرر نظام الأمة المستهدف لدى علماء أهل السنة.

ويتمسك فريق ثالث بالإجماع لإثبات ضرورة الخلافة والإمامة، ومستند هذا الإجماع عنده فعل مسلمي صدر الإسلام زمن الخلفاء الراشدين،حيث أشادوا نظامهم السياسي على أساس الخلافة.

---

(1) أصول الدين: ٢٧١، عبد القاهر البغدادي.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد: ٩٦.

والجدير ذكره هنا هو أنّ بعض الباحثين، من أمثال علي عبد الرازق، لا يرى مثل هذا الاستدلال وافياً بالمقصود، لكنه لا يناقش في الوقت نفسه في أصل وجود هذا الإجماع وحجيَّته بشكل كلّي وعام، ذلك أنه لا تصريح في النصوص الدينية (القرآن والكلام النبوي) بلزوم وجود نظام الخلافة، كما أن عمل المسلمين في صدر الإسلام لم يكن ذا طابعٍ ديني، وبالتالي فلم يكن كاشفاً عن دليل شرعي على ضرورة إقامة هذا النظام[1].

ويتوسل فريق رابع لتبرير نظام الخلافة بإقامة الشعائر الدينية، ورعاية مصالح الناس حيث يروهما متوقفين على وجود نظام الخلافة[2]. إن ما تقدم حتى الآن يسلّط الضوء على بعض ما ذكر بوصفه أدلّةً على ضرورة نظام الخلافة والإمامة (بالمفهوم السني)، ولابــد من الالتفات إلى حصول الخلط والتداخل في بعض هذه الأدلــة بين تعين نظام خاص هو نظام الخلافة وبين إثبات ضرورة وجــود الدولة أو حتى ضرورة وجود الدولة الدينية، فما يمكن لبعض هذه الأدلة أن يثبته إنما هو الأمران الأخيران، لكنه غير قادرٍ أبداً على بلورة دليل على إثبات نوعٍ خاصٍ من الحكومة، أي نظامَ الخلافة.

---

(1) الإسلام ونظام الحكم: ٢٢.

(2) م، ن: ٣٣.

إبهام نظام الخلافة

يــواجه نظام الخلافة ــ بوصفه نظريَّةً سياسية متعلّقة بالدَّولة الدِّينية ــ جملةً من الإبهامات التي يمكن الإشارة إلى بعضها في هذا المقام:

١ ــ إن تاريخ الخلافة شاهدٌ على وصول بعضهم إلى السلطة ممَّن مارس الحكم باسم خلافة رسول الله (ص)، بيد أنه لم يكن من الناحية العملية، ومن حيث السيرة والأخلاق والفضائل المعنوية بمستوى رسول الله (ص)، بل حتى لم يكن بمستوى الأفراد العاديين من المسلمين؛ إذ كانت الفروقات كبيرة، وهذا الأمر يفرض في حدّ ذاته تساؤلاً عن الفرق بين نظام الخلافة ونظام الملكية والسلطنة؟ والأمر الذي يضاعف من هذا الإبهام هو أن بعض المدافعين عن نظام الخلافة لم يذكر شروطاً خاصة يلزم توافرها في الإمام والخليفة، بل إن مطالعة كلمات فريق من هؤلاء تفيد وجوب إطاعة المسلمين للأمير المسلم حتّى لو لم يكن عادلاً وذا تقوى[1].

---

[1] ينقل أبو بكر الباقلاني (م:٤٠٣) عن جمهور أهل الحديث أن ظهور الفسق وهتك النفوس المحترمة وتعطيل الحدود الإلهية وغصب الأموال من جانب الإمام لا يوجب خلعه أو الخروج عن طاعته، وقد استعانوا لتبرير نظريتهم هذه بمجموعة من الروايات عن النبي والصحابة، من قبيل "اسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع ولو لعبد حبشي، وصلوا وراء كل برٍّ وفاجر"، "أطعهم وإن أكلوا مالك وضربوا ظهرك"، راجع التمهيد في الرد على الملحدة: ٢٣٨، أبو بكر الباقلاني، القاهرة، ١٩٤٧م.

ويرى بعض علماء السلف، من أهل السنة، من أمثال أحمد بن حنبل، أن إطلاق اسم الخليفة على من تسلم زمام الأمور بعد الحسن بن علي (ع) أمرٌ مكروه، وتعتقد هذه الفئة من العلماء بوجود تمايز بين الخلافة والملكية، ومستندهم في ذلك الرواية التي ينقلها أبو داود والترمذي عن رسول الله (ص) أنه قال: "**الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك**"[1]، ومع ذلك كله فالسيرة العملية لأغلب علماء أهل السنة كانت قائمةً على إطاعة الخلفاء والزعماء، وتحاشي المخالفة العلنية والجادّة معهم ومع سلطتهم، رغم أن الكثير من هؤلاء الخلفاء لم يتمتع بالعدالة أو كان تمتعه بها ضئيلاً، وهذه النقطة تضع نظرية الخلافة ـــ كنظرية سياسية ـــ في إطار من الإبهام والغموض، فانحصار مصاديق هذه النظرية في الخلفاء الراشدين يحدّها ببرهة زمنية خاصة، وفي النتيجة ينحيّها عن الساحة الاجتماعية والسياسية، كما أن التسامح ـــ من ناحية أخرى ـــ في شروط الخليفة وتوسعة المصاديق لتشمل حتى بني أمية وبني العباس هو الآخر يبعث على ضبابيَّة هذه النظرية، ذلك أنه لن يكون هناك في هذه الحالة أي فرق بين محتواها وبين نظام الملكية والسلطنة.

---

[1] مآثر الإنافة في معالم الخلافة: ٩، أحمد بن عبد الله القلقشندي، الكويت، ١٩٧٢م.

٢ ــ تواجه نظرية الخلافة أزمة مشروعية، ذلك أنها تؤكد من جهة على أنه لم يجر تبيين شكل الحكومة وإدارة مجتمع المسلمين بعد وفاة النبي (ص) لا في القرآن ولا في السنة، وما حصل بعنوان الخلافة من قبل المسلمين في صدر الإسلام لم ترد فيه تأكيدات صريحة من النصوص الدينية، وعليه فالنصوص الدينية لا يمكن أن تعدّ الأساس لمشروعية نظام الخلافة، لكن ومن جهة أخرى يرى بعض منظري فكرة الخلافة أن مبدأ مشروعيتها يكمن في مجموعة أمور مختلفة متباينة يذكرونها، بيد أنه لا يمكنها أن تكون - في عرض بعضها بعضاً - منشأً لمشروعية الولاية السياسية، وقد تمت الإشارة إلى هذه الإشكالية من قبل.

٣ ــ الإشكالية الثالثة التي تواجهها نظرية الخلافة هي أن المدافعين عنها لا يمكنهم الدفاع عن نظام الخلافة، بوصفه نظاماً سياسيًّاً وحيداً معترفاً به في الإسلام، ذلك أنهم يقرّون بأن النصوص الدينية لازمت الصمت إزاء مسألة الحكومة بعد النبي (ص)، ولم تكن هناك كلمات واضحة بهذا الصدد، والشيء الذي حصل بعد وفاة الرسول (ص) إنما هو حصيلة اجتهاد المسلمين في الصدر الأول، وعليه فإذا تمّت الموافقة على هاتين الدعويين فإن لازمهما عدم تعين نظام الخلافة وعدم اعتباره النظام الوحيد القابل للاعتراف به من جانب المسلمين، ذلك أنه تمّت ــ وفقاً لهذا المبنى ــ إحالة أمر الحكومة وما شاكله إلى المسلمين واجتهاد الأمة، وعليه فما كان من

جانب مسلمي الصدر الأول وخلفائهم والفقهاء الذين أتوا بعد ذلك إنما كان اجتهاداً في ما يخصّ قضية الخلافة، وبالتالي فهناك مجالٌ لتغيير هذا الاجتهاد تبعاً للتغيرات الزمانية والظروف الاجتماعية[1].

بل إن الاعتقاد بعدم وجود ربط بين النصوص الدينية والمسألة السياسية والحكومية، ومن ثم التمسك بفعل المسلمين في توجيه نوع الدولة دفع بعض المفكرين العرب المتجددين لا إلى إنكار مشروعية نظام الخلافة فحسب، بل إلى إنكار أساس العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام، والمحور الأصلي لفكر علي عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" هو معنوية الرسالة الإسلامية، وأن الإسلام دينٌ لا دولة، فليس للإسلام أي ارتباط بالسياسة الدنيوية وتنظيم الأمور الاجتماعية للبشر، ومن هذه الناحية ليست لديه أية وجهة نظر في ما يخص شكل الحكومة والسلطة أو نوعهما حتى نكون ملزمين باقتباسه، وبالتالي فالمسلمون أنفسهم هم الملزمون بتحديد نوع حكومتهم ودولتهم وأمورهم السياسية انطلاقاً من المعايير العقلية والمصالح والتجارب الشخصية.

---

(1) الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ٧٠ ـــ ٧١، محمد عابد الجابري.

الفكر السياسي الشيعي

ينبغي البحث عن الفكر السياسي الشيعي على صعيدين هما زمان حضور المعصوم (ع) وعصر غيبة إمام العصر (عج)، فرؤية علماء الشيعة في ما يخص الولاية السياسية، عصر حضور المعصومين (ع)، واضحة وصريحة وجلية، فالشيعة يرون أنّ الأئمة المعصومين نواب النبي (ص) وورثته في كافة شؤونه باستثناء تلقي الوحي، فشأن الأئمة لا يتلخص في الولاية السياسية والرئاسة الدنيوية وخلافة النبي (ص) في إدارة أمور المجتمع، بل إن لهم ــ بالإضافة إلى ذلك كله ــ الولاية المعنوية والهداية الدينية للمجتمع وتعليم الحقائق الدينية أيضاً، إنهم الخلفاء الواقعيون للرسول (ص) وأوصياؤه الحقيقيون.

وليست مسألة الإمامة عند الشيعة مسألةً فقهيةً فرعيةً مرتبطةً بالمجتمع وإدارته وبالولاية السياسية، بل إنها مسألة كلامية ممتزجةٌ بالإيمان، ومن هذه الجهة فإن عدم الاعتقاد بإمامة الأئمة المعصومين يعدّ بمثابة ردٍّ لقسم من الدين وإنكار له، وتجاهلٍ لبعض نصوصه وتعاليمه، وفي المحصّلة نقصان في الإيمان نفسه، وعلى هذا الأساس كانت القضية بمثابة الركن الأساسي للتشيع،وكان الاعتقاد بهذا الأمر قوام هذا المذهب.

يعرف الشهرستاني ــ وهو أحد علماء أهل السنة ــ الشيعة على الشكل الآتي، فيقول: "الشيعة هم الذين شايعوا علياً على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصيةً إما جلياً وإما خفياً،

واعتقدوا أن إمامته لا تخرج من أولاده، وإن خرجت بظلمٍ يكون من غيره أو تقية من عنده"[1].

إن وراثة النبي (ص)، في الشؤون المعنوية والعلمية والسياسية، تفرض ـــ من وجهة نظر الشيعة ـــ أفضليّة الأئمة المعصومين على أهل زمانهم، ومن هنا يشير بعض علماء أهل السنة لدى تعريفه الشيعة إلى هذه النقطة، ويذكر أنموذجاً لهذا البعض ابن حزم، حيث يعرف الشيعة على الشكل الآتي:

"ومن وافق الشيعة في أن علياً أفضل الناس بعد رسول الله (ص) وأحقّهم بالإمامة وولده من بعده فهو شيعي، وإن خالفهم في ما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون، فإن خالفهم في ما ذكرنا فليس شيعياً"[2].

ونقطة البداية في افتراق الفكر السياسي السني عن الشيعة هو أن التشيُّع لا يرى النصوص الدينية في ما يخص أمر الحكومة والولاية السياسية بعد وفاة رسول الله (ص) ساكتةً، بل إنه يعتقد بوجود النصوص الجلية والخفية في هذا المضمار، ومن هنا فمبدأ مشروعية الولاية السياسية للأئمة هو النصب والإرادة الإلهية، وولايتهم السياسية (ع) إنما هي منصبٌ من المناصب كما كان الحال في ولاية

---

(1) الملل والنحل١: ١٣١، الشهرستاني، القاهرة، ١٩٥٦م.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل٢: ١١٣، ابن حزم الظاهري، مكتبة المثنى، بغداد.

الرسول (ص) علي الأمة والتي كانت مبدأً إلهياً، وبالتالي فلم تكن المشروعية مستمدةً من الشورى والبيعة ورأي الناس.

نقطة التمايز الثانية هي أن خلافة الأئمة المعصومين للرسول (ص) خلافةٌ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، أي الهم خلفاء من جميع النواحي عنه (ص) في الشؤون الدنيوية والعلمية والمعنوية كافةً، وذلك على خلاف نظر أهل السنة الذين يرون خلافة الخلفاء خلافةً بالمعنى اللغوي.

أي يعدّونها مجرد استخلاف زماني لشيء يعقب شيئاً آخر، نعم نتيجة تأثير علماء الشيعة في ما يخصّ طبيعة اعتقاداتهم بأئمتهم مال جمع من علماء أهل السنة إلى هذه الرؤية، وقالوا: إنّ الخلفاء الراشدين هم من حيث ترتيبهم أفضل الناس بعد النبي (ص)، بيد أن هذا الاعتقاد لم يكن له وجود أساساً وبتاتاً في صدر الإسلام وحتى في اعتقاد نفس الخليفة الأول والثاني، وهذه الترعة الحديثة لدى أهل السنة جرى تدعيمها ومساندتها من قبل الخلفاء الأمويين والعباسيين بغية تحقيق بعض الأغراض السياسية، ومن هنا فقد سعوا سعياً بالغاً لترويج الاعتقاد بأنهم خلفاء النبي (ص) وبأن لديهم بعض خصائصه المعنوية[1].

---

[1] الإسلام السياسي: ٩٣ ــ ٩٤، محمد سعيد العشماوي.

الفكر السّياسي الشيعي في عصر الغيبة

لم يكن الفكر السياسي الشيعي المتعلّق بعصر الغيبة واضحاً، على الإطلاق، بتلك الدرجة من الوضوح التي يتّصف بها الفكر المتعلّق بعصر الحضور، ولهذا الأمر أسبابه العديدة التي يمكننا الإشارة إلى بعضها هنا.

إن وقوع الشيعة في ضيق شديد، وممارسة الضغط عليهم في العصرين الأموي والعباسي، وتحديد نشاطاتهم، جعلهم في وضعية تفرض على أئمتهم ــ أولاً ــ تجنّب الحديث في المسائل السياسية الحساسة التي تنفي بوضوح الدولة الحالية وتبين الأبعاد المتنوعة للدولة المنشودة، ذلك كله بسبب التقية، هذا إذا أمكن الوصول إلى الأئمة (ع) أنفسهم، ومن هنا فهذه الموضوعات لم تكن ذات أرضية مناسبة للطرح، كما أن هذه الأقلّية الشيعية الواقعة تحت الضغط والحرمان لا يمكنها ــ ثانياً ــ من الناحية العملية الإمساك بالسلطة وإقامة دولة دينية منشودة؛ إذ إن ذلك كان بعيداً عن متناولها فيما كانت تراه آنذاك، وفي النتيجة فقد صرفت هذه الأقلية همّتها في المحافظة على نفسها وممارسة المجابهة السلبية للحكومات الغاصبة في زمانها، وبالتالي لم تكن لتفكر وتسأل عن العلاقات والخصوصيات الحكومية والنظام السياسي المنشود إلا في حدود قليلة، كما أن الاعتقاد بالمهدوية ــ

ثالثاً ــ وظهور قائم آل محمد (ع) بعث ــ بشكل طبيعي ــ على تصوّر أصحاب الأئمة (ع) تحقق الدولة الدينية المنشودة والمشروعة وتفصيلاتها من جانب هذا الإمام (ع) بعد ظهوره، لتتضح آنذاك بشكل جلي جداً، ويمكننا هنا الادعاء بأنّ ملاحظة الظروف الاجتماعية والسياسية التي سادت الشيعة في عصر الحضور تجعل مسألة النظام السياسي المنشود وتفصيلات هذا الأمر خارجةً عن محل الابتلاء في تلك المرحلة، ومن هنا لم يبادر أصحاب الأئمة (ع) إلى توجيه الأسئلة في ما يخصّ هذا الموضوع.

ومع الأخذ بعين الاعتبار استمرار بقاء نفس الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت موجودة في بداية عصر الغيبة نجد أن الفقهاء والعلماء الشيعة لم يبدوا هم أيضاً اهتماماً كبيراً بتنقيح هذا النوع من البحوث وإيضاحها، ومن هنا نلاحظ نوعاً من الفتور واللاإكتمال في مجموعة مباحث الفكر السياسي لدى فلاسفة الشيعة وفقهائهم، إن ما نراه من الدقة والشرح والتفصيل الموجود في مباحث العبادات والأبواب المختلفة للمعاملات، في الكتب الفقهية المتنوعة للشيعة، لا نلاحظه أبداً في الموضوعات المتصلة بالدولة، وشروط الحاكم، وحقوق الناس عليه، وحقوقه عليهم، وكيفية إدارة المجتمع وأمثال هذه الأمور. والنتيجة المباشرة لهذا الضعف في الاهتمام بهذه الأمور هي أننا اليوم غير قادرين على تقديم نظرية سياسية منقّحة وواضحة بوصفها رؤيةً مقبولة ورسمية ومتفقاً عليها لدى علماء الشيعة في عصر الغيبة، وليس معنى ذلك خلوّ الروايات

والمصادر الفقهية من الموضوعات المعنية بالنظام السياسي بشكل كامل، وإنما المراد هو أن هذا المقدار الموجود في هذه المصادر قد حظي بدرجة أقلّ من الدقة وإمعان النظر والمباحث الفنية الفقهية، ولو مارس الفقهاء والعلماء الشيعة البحث في هذه القضايا، ومنذ ابتداء عصر الغيبة، وبوسائل التدقيق والتعمق التي مارسوها في الأبواب الفقهية الأخرى، لربما شاهدنا اليوم بياناً رسمياً وواضحاً للفكر السياسي الشيعي.

ومع ذلك كله، فمن بين الفقهاء والعلماء الذين بحثوا مسألة النظام السياسي في عصر الغيبة يلاحظ وجود أطروحة الدولة الدينية في قالب نظرية ولاية الفقيه، ولا يمكن اعتبار نظرية ولاية الفقيه ــ من ناحية تاريخية ــ من الآراء التي اتفق عليها علماء الشيعة، ذلك أن بعضاً منهم لم يعالج أساس موضوع الدولة الدينية في عصر الغيبة، فيما حصر بعض آخر ولاية الفقيه صرفاً في الأمور الحسبية[1]، بل إن بعضهم يرى أنّ تصرف الفقيه في الأمور الحسبية ليس من باب

---

(١) المراد من الأمور الحسبية تلك الأمور التي لا يرضى الشارع المقدس بتركها بأي حال من الأحوال، من قبيل رعاية الأطفال والمجانين والسفهاء الذين لا راعي لهم، وكلمة الحسبة تعني الأجر والثواب، وعادةً ما تطلق مرتبطةً بالأعمال التي يهدف منها الوصول إلى الثواب الأخروي والأجر الإلهي، وأحياناً تستعمل بمعنى القربة إلى الله تعالى أيضاً، وتحسب الأمور على أنها من المسائل الحسبية عندما يتم إنجازها بدافع القربة إلى الله تعالى. ولابد لنا أن نعرف هنا أن الأمور الحسبية ليست الواجبات الكفائية عينها، ذلك أن الواجب الكفائي أمر يمكن لأي شخص الإقدام عليه لإنجازه وفي حال تحققه يسقط عن بقية الأفراد الآخرين، والحال أن التصرف في المسائل الحسبية إما مختص بالفقيه العادل أو أنه القدر المتيقن فيها، بحيث لا يحق مع وجوده أن يقدم الآخرون على إنجازها.

الولاية وإنما من باب القدر المتيقن من جواز التصرف، أي أن الفقيه حتى في مورد الأمور الحسبية ليس له منصب الولاية، بل هو منحصر ـــ فقط ـــ بالرسول (ص) والأئمة المعصومين (ع)[1]، لكن الواقع ـــ مع ذلك ـــ يرشد إلى أن كافة الفقهاء الذين آمنوا بمشروعية الحاكمية والدولة الدينية في عصر الغيبة قاموا بتصويرها على صورة ولاية الفقيه، ومن الطبيعي أنهم اختلفوا في ما بينهم في الجزئيات والتفاصيل المتصلة بهذا الموضوع.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم يمكننا الادعاء بأن النظام السياسي المطروح والمقبول (لا المتفق عليه) من وجهة نظر علماء الشيعة المعتقدين بالدولة الدينية هو نظام ولاية الفقيه، وسوف نقوم في الفصل اللاحق بدراسة هذه المسألة وبقية الموضوعات المتصلة بها بشكل مفصّل.

---

(١) للاطلاع على أنموذج يمكننا الإشارة إلى رأي السيد آية الله الخوئي، راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٤٩ و ٥٠، باب الاجتهاد والتقليد، تقرير بحث آية الله السيد أبي القاسم الخوئي بقلم الميرزا علي الغروي التبريزي، قم، ١٤١٠ هـــ ق.

الفصل الرابع

ولايـــة الفقيـــه





تعدّ ولاية الفقيه ـــ في بعض الأمور على الأقل ـــ من مسلّمات الفقه الشيعي، والجانب الذي يحتاج إلى بحث ودراسة في هذا الموضوع هو ولاية الفقيه في الأمور العامة والاجتماعية، والتي يعبّر عنها بالولاية السياسية والتدبيرية، أو الولاية العامّة للفقيه.

لقد حظيت الولاية العامة للفقيه ـــ ومنذ ابتداء تاريخ الاجتهاد الشيعي ـــ بعلماء وفقهاء ومدافعين كبار عنها، لكنها لم تكن نظرية إجماعية ومتفقاً عليها، بل لقد كان لها في الماضي ـــ ولا يزال ـــ مخالفون ومعارضون، بالرغم من أننا كلما اقتربنا من عصرنا الحاضر لاحظنا عدداً أكبر من الفقهاء الذين يميلون إليها. إن الاهتمام الكبير من جانب الفقيه والعارف والمجاهد الإمام الخميني (قده)، في تثبيت الولاية السياسية للفقيه، في ميداني العمل والنظر، بشهامة الأمة الإيرانية ومروءتها، استعاض لنظرية ولاية الفقيه غيرالمطبقة وحوّلها إلى نقطة اهتمام كبيرة للكثير من المفكرين والعلماء المسلمين وغير المسلمين، كما أن إصرار هذا الرجل الكبير على التوفيق بين ولاية الفقيه والجمهورية وتأكيده ذلك، أضاف إلى هذه النظرية طراوةً ونضارةً جديدتين، كما ضاعف من التعقيدات التي تمرّ بها.

لقد كان لولاية الفقيه العامة مدافعين كبار منذ بداية تاريخ الاجتهاد الشيعي، وسنتعرض لذلك عند المرور التاريخي بالنَّظريَّة لاحقاً، لكن فلسفة هذه النظرية ومبانيها لم تحظ ـــ مع ذلك ـــ سوى باهتمام أقل، بيد أن قيام الجمهورية الإسلامية في إيران هيَّأ عاملاً مساعداً كبيراً في تبيين أصول هذه الرؤية الفقهية ومبانيها، حيث خطا بعض تلامذة الإمام الخميني وأبنائه خطوات مؤثّرة على هذا الصعيد.

وقد تعرضت فكرة الولاية السياسية للفقيه في السنوات الأخيرة ـــ لأغراض سياسية وغير سياسية ـــ لانتقادات وإحداث فجوات، كما ركّز قسم كبير من النتاجات السياسية والفقهية على هذا الأمر، لكن من المؤكد أن هذا التحرّك ـــ وبقطع النظر عن أهداف القيمين عليه وأغراضهم ـــ سيمنح الفكر السياسي الشيعي المزيد من الغنى والرفعة، كما سيدعم من انسجامه النظري.

في هذا الفصل، سنتابع المباحث المربوطة بولاية الفقيه ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: سنوضح، من خلال تحليل معنى ولاية الفقيه، خطأ بعض التصوّرات المفترضة لها، كما سنشير إلى فلسفة تشريع الولاية الشرعية للفقيه، ونمرّ بتاريخ هذه النظرية أيضاً.

المحور الثاني: وسنعرض فيه أهم الأدلة العقلية والنقلية على

ولاية الفقيه، كما سنتحدّث عن مبدأ مشروعية هذه الولاية.

المحور الثالث: وسوف يخصص لبيان مجال صلاحيات الولي الفقيه، ومن هنا سوف نبحث في الولاية المطلقة للفقيه، وماهية الحكم الحكومي، وصلاحية الفقيه، أو عدم صلاحيته، للتدخُّل في المجال الخاص للأفراد، كما سنعمل على الإجابة في هذا المحور عن التساؤل الأساسي الآتي: هل أن ولاية الفقيه ـــ لا سيما الولاية المطلقة تفسح ـــ نظرياً ـــ المجال للجمهورية والديمقراطية؟

معنى ولاية الفقيه

تشتق مفردة "الوِلاية" و "الوَلاية" من جذر "و ـــ ل ـــ ي" وتستعمل مع باقي مشتقات هذا الجذر في عدّة معانٍ، فالمتصدي والمتعهد لأمرٍ ما ذو ولاية عليه، ويسمّى ـــ حينئذٍ ـــ مولًى هذا الأمر ووليّه، وبناءً عليه تدل هذه الكلمة على معنًى التدبير والسلطة والتصرّف والفعل، والتدقيق في موارد استعمال كلمة الولاية ومرادفاتها ومشتقاتها نظير المولى والولي يدلل على أن هذه الكلمة تفيد معنى التصدي والإدارة لشؤون الأفراد الآخرين، وهي تثبت نوعاً من اللياقة وحق التصرف للولي[1].

---

[1] راجع دراسات في ولاية الفقيه ١: ٥٣ ـــ ٥٧.

هناك موارد عديدة في الفقه الشيعي على جعل ووضع الأولوية، والأحقية، والسلطة والمالكية في التصدي والتصرف في إدارة أمور الآخرين لشخص أو أشخاص، وأنموذجاً لذلك يمكن الإشارة إلى أولياء الميت، وأولياء المقتول، وولي السفيه والمجنون والصغير.

فأولياء الميت هم ورثته النَسَبِيّون والسببيون الذين يشكلون اقرب طبقات الإرث من بقية الأحياء للميت، ولأفراد هذه الطبقة ولاية على الميت وفق الحكم الشرعي، ومعنى هذه الولاية أنهم مقدَّمون وأولى من غيرهم في القيام بأمور الميت من قبيل الغسل والكفن والدفن والصلاة عليه، وإذا ما أراد الآخرون القيام بهذه الأعمال فإن عليهم قبل ذلك الحصول على إجازة من أولياء الميت في ذلك.

وهكذا ورثة المقتول يعدّون أولياء له، ومعنى هذه الولاية هو أنهم أصحاب الحق والاختيار في طبيعة التعامل مع القاتل والجاني، فبإمكانهم اختيار حالةٍ من حالات ثلاث هي الاقتصاص من القاتل أو اخذ الدية مقابل دم المقتول أو العفو، ومن هنا فإن لهم ولاية على دم المقتول نفسه، ولهم ــ وفق ذلك ــ الأولوية والأحقّية واللياقة لاتخاذ التدابير اللازمة في ما يتعلق به على الآخرين.

أما الصغير والمجنون والسفيه الذين يحجر عليهم القيام بأمورهم

الخاصة فهم يحتاجون إلى القيّم والمدير، وقد جعل الأب في الشرع المقدس وكذلك الجد للأب، أولى من غيرهما على هؤلاء، وفي حالة فقداهما يُنصب الحاكم الشرعي والفقيه العادل ولياً عليهم، والشخص الذي يملك ولاية على هؤلاء المحجور عليهم من الأفراد الضعاف والقاصرين لابد له من رعاية مصالحهم في عملية تدبير أمورهم وإدارة شؤوهم، وهو أولى من غيره في القيام بهذه الأمور، كما أن الآخرين أنفسهم يحقّ لهم القيام والتدخل في شؤون المحجور عليهم، لكن بإذن ولي الطفل والمجنون وإجازته.

فكما لاحظنا، الولاية الشرعية عبارةٌ عن حكمٍ شرعيٍّ مجعولٍ في موارد خاصة، وهذا الحكم يتناسب تناسباً كبيراً مع المعنى اللغوي لكلمة الولاية؛ حيث يلاحظ في الموارد كافة وجود عناصر الأولوية والأحقية في التصرف والتصدّي لشؤون الغير.

وهذا العنصر المتناسب مع المعنى اللغوي للولاية موجود هو الآخر في الولاية الشرعية للفقيه في الأمور العامة أيضاً، فالولاية الشرعية للفقيه في الأمور السياسية تعني أن "الفقيه العادل والمدير والمدبر هو الأحق والأولى من غيره في تدبير وإدارة الشؤون المختلفة للمجتمع الإسلامي وفق التعاليم الإسلامية".

إن ماهية الولاية السياسية والتدبيرية للفقيه في الأمور العامة لا تغاير ماهية السلطة السياسية، والأولوية التي يملكها أصحاب القدرة

السياسية والرؤساء والقادة الآخرون في الأنظمة السياسية المختلفة، وفي الواقع، الولاية السياسية تعبير آخر عن الاقتدار والسلطة التي تعتقدها أقسام الأنظمة السياسية لرأس الهرم في السلطة وأنواعها كافّة، فالفقيه العادل الجامع للشرائط له حق الحاكمية، وهذه الحاكمية الحقوقية هي تلك الولاية السياسية التي تُثبت لأصحابها حق الأمرة وإصدار الأوامر.

ولا تتفاوت ولاية الفقيه عن رديفاتها في ماهية الولاية السياسية وجوهرها، وإنما في منشأ المشروعية، ومجال الصلاحيات، والقيود والضوابط الحاكمة على الحكّام، وعملية ممارسة الحكم نفسه.

ويصرّ بعض المعارضين والمنتقدين لنظرية ولاية الفقيه السياسية على أن مفهوم الولاية في ولاية الفقيه متمايز تمايزاً كاملاً عن مفهوم الحاكمية الحقوقية والاقتدار السياسي في الأنظمة السياسية الأخرى، والأساس في هذا التصور والتفكير هو مسانخة الولاية السياسية للفقيه لولايته في مورد الأفراد القاصرين من أمثال السفهاء والمجانين والأطفال الصغار، فولاية الفقيه في مورد الأفراد القاصرين ناشئةٌ عن المحجورية والنقصان العقلي والتدبيري الموجود لديهم، وبالتالي فتسرية هذه الولاية إلى المجال العام ودائرة الاجتماع والسياسة إنما هو بمنزلة الحكم بمحجورية أفراد المجتمع ونقصهم، وعلاوة على ذلك فإن معنى الولاية السياسية ليس القيمومة على الناس في مجال إدارة المجتمع،

فالناس بحاجة إلى الحاكمية السياسية لا أنهم لأجل القصور والمحجورية احتاجوا إلى قيّم حتى تصل النوبة إلى ولاية الفقيه.

"تتفاوت الولاية ــ بمعنى القيمومة ــ مفهوماً وماهيةً عن الحكومة في الحاكمية السياسية، ذلك أن الولاية حقّ تصرف ولي الأمر في الأموال والحقوق الخاصة لشخص المولّى عليه بجهةٍ من الجهات، من قبيل عدم البلوغ والرشد العقلائي أو الجنون وغيره، ما يحرم هذا الإنسان من التصرّف، والحال أن الحكومة أو الحاكمية السياسية تعني إدارة البلاد وتدبير أمور الوطن في إطار جغروسياسي محدود"[1].

ويرى كاتبٌ آخر ــ وضمن تأكيده على عدم طروء أي تغيّر على نظرية ولاية الفقيه، من ناحية المعنى، طوال التاريخ الفقهي، وإنما وقع الاختلاف في حدود صلاحيات الولي الفقيه فقط ــ أن معنى ولاية الفقيه هو الأولوية في التصرّف والتصدي والقيام بشؤون الغير، وتوسعة مساحة الولاية من الأمور الحسبية والقضايا المرتبطة بالقاصرين إلى الدائرة العمومية ومجال التدبير السياسي والأمور الاجتماعية لم يكن باعثاً على تغيير معناها[2]، ففي تمام الحالات هناك

---

(1) حكمت وحكومت: ١٧٧، مهدي حائري يزدي.

(2) حكومت ولائي: ١٠٧، محسن كديور، نشر ني، ١٣٧٧ هـ ش.

نقص في المولّى عليهم بحيث يحتاجون معه إلى ولاية الفقيه، "إن الناس ــ كمولّى عليهم ــ عاجزون عن التصدي، وفاقدون لأهلية التدبير، ومحتاجون إلى مدير شرعي لأمورهم، وذلك في كافة المجالات العامة والشؤون السياسية والمسائل الاجتماعية المتصلة بإدارة المجتمع، لاسيما في القضايا الكبرى المتصلة برسم الخطوط الكلية، فالناس محجورٌ عليهم شرعاً في دائرة الأمور العامة مع كونهم مكلّفين وراشدين في مسائلهم الشخصية الخاصة، ومعه فإنهم يحتاجون في أيّ نوع من التدخل والتصرف في هذه الأمور إلى إجازةٍ مسبقةٍ أو إنفاذٍ لاحقٍ من الولي الفقيه"[1].

وهذا التصوّر الخاص لمفهوم ولاية الفقيه والذي يرى في الناس أشخاصاً محجوراً عليهم وقاصرين من الناحية الشرعية، أدى إلى تهيئة الأرضية لطرح شبهة تتصل بالجمهورية الإسلامية والدستور نفسه، "في الجمهورية الإسلامية (الإيرانية) يتم الرجوع إلى آراء عامّة الناس لانتخاب خبراء القيادة، ومعنى الرجوع إلى رأي الأكثرية هو أن القضية تتصل بالناس أنفسهم الذين يقومون بأنفسهم بانتخاب قائدهم وولي أمرهم، وهؤلاء الناس في نظام ولاية الفقيه هم بعينهم أولئك الذين يشبهون الصغار والمجانين، وبالاصطلاح الفقهي

---

(1) ، ن: ١١٤.

والقضائي "مولّى عليهم"، فإذا كانوا مولّى عليهم شرعاً أو قانوناً فهل يمكنهم تعيين ولي الأمر وانتخابه، أو أنهم يصبحون بذلك بالغين عاقلين، وبالتالي فليسوا مولّى عليهم حتى يحتاجوا إلى ولي الأمر؟ وإذا كانوا مولّى عليهم واقعاً ومحتاجين إلى ولي الأمر، إذن فكيف يمكنهم التوجه إلى صناديق الاقتراع لانتخاب ولايتهم بأنفسهم؟!"[1].

إن هذا التحليل لولاية الفقيه السياسية ومساواتها مع الولاية على القاصرين والمحجور عليهم قابل للنقد والتقييم من جهات عدة، وبعض هذه الجهات يرجع إلى الغفلة عن فلسفة تشريع الولاية السياسية للفقيه العادل، وهو ما سوف نعالجه بشكل مستقل لاحقاً، كما أن بعض جهات النقد والإشكال الأخرى ترجع إلى المباحث المفهومية للولاية مما سنعالجه هنا فعلاً.

الولاية حكمٌ وضعيٌّ يجعل من قبل الشارع والمقنن في مجموعة موارد وحالات، والشخص الذي يجعل في حقه هذا الحكم يعرف باسم "الولي"، والتأمل في الموارد التي جعلت فيها الولاية يدلّل على وجود نقص وخلل يفترض زواله وجبره من خلال التصدي وأولوية التصرف التي تجعل للولي، فعلى سبيل المثال، للفقيه ولاية على القضاء، وللأب ولاية على عقد نكاح ابنته البكر (وفقاً لفتوى بعض

---

[1] حكمت وحكومت: ٢١٩ ــ ٢٢٠.

الفقهاء)، الأب والجد، وفي المرتبة اللاحقة الفقيه العادل، لهم الولاية على السفيه والمجنون والطفل الصغير، لكن نوع النقص الموجود في كل مورد من هذه الموارد يختلف عنه في المورد الآخر، فالطرفان المتنازعان يرفعان دعواهما للقاضي الفقيه، إذ إن حلّ هذه المنازعة و فصلها لن يتيسّر من دون تصدي القاضي الفقيه العادل العارف بأحكام القضاء وفنونه، وهذا النقص يمكن رفعه عن طريق ولاية الفقيه العادل على القضاء، لكن هذا النقص وتلك الولاية الثابتة للفقيه على القضاء لا يعنيان أن طرفي الدعوى قد أصبحا كالمجانين والسفهاء والمحجور عليهم شرعاً، فإذا كان إذن الأب لازماً على الفتاة البكر فإن ذلك بسبب النقص والخلل الذي يبرز أحياناً في حالات عقد النكاح الواقع من دون إذن الأب، فجعل الولاية للأب إنما يكون من أجل جبر هذا النقص من دون أن يعني ذلك اعتبار البكر قاصرةً ومحجوراً عليها كما هو الحال في السفهاء والمجانين.

والشاهد على هذا الأمر هو أن الفقهاء الذين اشترطوا إذن الأب في عقد نكاح البكر، وأكدوا على ولايته عليها في هذا المورد،اشترطوا أيضاً إذن البنت نفسها، وعدّوا العقد الخالي من رضاها باطلاً[1].

---

(1) تحرير الوسيلة٢: ٢٥٤، فصل أولياء العقد، المسألة الثانية، الإمام الخميني (قده)، العروة الوثقى٢ : ٨٦٤ ــ ٨٧٦، أولياء العقد.

إن الدقّة في مجمل موارد جعل الولاية تدلل على أنها تشترك في أمرٍ واحدٍ في الوقت نفسه الذي تتمايز فيه عن بعضها بعضاً أيضاً، فكافة الحالات تشتمل على نقص يلزم رفعه من خلال جعل الولاية للولي، وهذه هي نقطة الاشتراك، بيد أن هذه الموارد تختلف عن بعضها بعضاً من حيث نوعية النقص، فنوع النقص الموجود في السفيه والمجنون مختلف عنه في حالة الدعاوى القضائية ونكاح البنت البكر وتكفين الميت ودفنه، ومن هنا فإن توصيف الناس بالمحجورية الشرعية ومقايستهم بالقصّر والمجانين من حيث جعل الولاية السياسية للفقيه العادل عليهم إنما هو أمرٌ ناشئ عن التغافل عن هذه الفوارق في موارد جعل الولاية.

النقطة الثانية هي أن الولاية التي أثبتت للفقيه العادل في الأمور العامة والاجتماعية إنما هي من نوع الولاية الواردة في الآيات والروايات للنبي الأكرم (ص) والأئمة المعصومين (ع)، فالله سبحانه وتعالى يعرّف نفسه ونبيه في كتابه على أنهما "ولي المؤمنين"، ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (البقرة:٢٥٧)، ﴿**فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ**﴾ (الشورى:٩)، ﴿**وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ**﴾ (الجاثـية:١٩)، ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة:٥٥)، ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ (الأحزاب:٦).

إن ولاية الله تعالى على المؤمنين والمتقين تمثل أساس الكرامة والشرف لهم لا أنها تعبّر عن تحقير وتدلّ على محجورية،ومن هنا كان

الكفار والمنافقون محرومين من فيض هذه الولاية الخاصة، وولاية النبي الأكرم والأئمة (ع) تقع في طول الولاية الإلهية وتنبثق عنها، وثمرة هذه الولاية هي الهداية الإلهية والخروج من الظلمات إلى النور، (**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**) (البقرة:٢٥٧).

وولاية الفقيه العادل الجامع للشرائط هي الأخرى من باب النيابة عن المعصوم (ع)، ومن نوع ولايته وسنخها، فإذا كانت ولاية الفقيه في الأمور العامة للمجتمع الإسلامي تعني أن الناس محجور عليهم وأنهم كالمجانين والسفهاء، فإن ولاية الله تعالى والنبي الأكرم والمعصومين لابد من أن تكون على هذا المنوال أيضاً.

فلسفة ولاية الفقيه

تقدَّم أنه في كل مورد تجعل فيه الولاية ويقدم شخص أو أشخاص كـ "ولي" فهناك نقص موجود يؤمل رفعه بهذه الولاية، والسؤال هو: لماذا جعل الإسلام الولاية الشرعية للفقيه العادل على الناس في الأمور العامة والاجتماعية؟

والجواب عن هذا السؤال هو في الواقع شرحٌ لفلسفة ولاية الفقيه السياسية، وهو يؤول إلى أمرين:

أحدهما: لماذا يحتاج المجتمع إلى زعامة وولاية سياسية؟

ثانيهما: لماذا أسندت هذه المهمّة في المجتمع الإسلامي إلى

الفقيه العادل الجامع للشرائط؟

ثمّة حاجة للمجتمع البشري ـــ نظراً لاشتماله على أفراد مختلفين في الطبائع والرغبات ـــ إلى وجود الحكومة بالضرورة، فالاجتماع الإنساني مهما بلغ من الصغر والقلة كالقبيلة أو مجموعة قرى متقاربة بحاجةٍ إلى اعتبار الرئاسة والمرؤوسيّة. إن تصادم المنافع، والمشكلات الموجودة بين الأفراد، وسلب الحقوق، والإخلال بالنظام والأمن، هذه أمورٌ تفرض وجود مرجعيةٍ تتابعها وتعمل على إقرار النظام والأمن معاً، والمجتمع الفاقد لمثل هذه المرجعية التي تسمّى بالحكومة أو الدولة ذات السلطة السياسية والقدرة على اتخاذ القرارات والأمر والنهي، هذا المجتمع ينقض ـــ بناءً على ما تقدّم ـــ نفسه بنفسه، ويفقد بالتالي بقاءه واستمراره.

لقد قال الإمام علي (ع) ردّاً على الخوارج الذين رفعوا شعار "لا حكم إلا لله" وأصرّوا على نفي الحكومة والإمارة مطالبين بحكومة الله تعالى عليهم قال: **"إنه لابد للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجرٍ يعمل في إمرته المؤمن"**[1].

وهذا البيان يثبت ضرورة وجود الحكومة والدولة، ويدل على

---

[1] نهج البلاغة، الخطبة: ٤٠.

أن الولاية السياسية اللامشروعة أفضل ـ في المجتمع الإنساني ـ من الهرج والمرج واللادولة، ذلك أن الحكومة مهما كانت غير مشروعة وغير مبررة لكنها تسدّ بعضاً من الخلل والنقص الموجود في المجتمع الإنساني، كما تؤمن بعضاً من حاجاته أيضاً.

ولا يكمن سرّ الحاجة للولاية السياسية في نقص أفراد البشر وضعفهم بل في النقص والضعف الموجودين في المجتمع الإنساني نفسه، وبناءً عليه فلو تشكّل مجتمعٌ من أفراد لائقين ومنضبطين وعارفين للحق فإن هذا المجتمع هو الآخر يحتاج إلى حكومة وولاية سياسية، ذلك أن مجموعة من الأمور المرتبطة بالجماعة تحتاج إلى اتخاذ قرارات عامة بشأنها، والفرد من حيث هو فرد لا يمكنه أن يتخذ هكذا نوع من القرارات.

إن اختلاف الأنظمة السياسية إنما يقع في أمورٍ من قبيل طريقة توزيع السلطات السياسية، وشروط أصحاب السلطة، وكيفية الوصول إلى السلطة السياسية، ودور الشعب في بناء هرم السلطة السياسية وأمثال هذه الأمور، وإلا فليس هناك أي اختلاف في مبدأ حاجة المجتمع البشري إلى الولاية والزعامة السياسية، بل هناك توافق على هذا الموضوع.

أما كون الزعامة السياسية في الفقه الشيعي بيد الفقيه العادل (لدى المعتقدين بالولاية العامة للفقيه) فإن ذلك من جهة أن وظيفة

الدولة ورسالتها إيجاد التطابق بين أمور المسلمين وتعاليم الشريعة، فليس هدف الدولة الدينية إقرار الأمن والرفاهية بأي شكل من الأشكال، وبأي ثمن من الأثمان، بل لابد لها من مقايسة كافة أمور المجتمع وأنحاء العلاقات بأحكام الدين وأصوله وقيمه، وهذا الأمر المهم يحتاج إلى مدير للمجتمع الإسلامي يكون ــ في الوقت نفسه الذي يتمتع فيه بالقدرات اللازمة في مجال الإدارة ــ أعرف الناس بحكم الله تعالى في هذا المورد أو ذاك، أي أنه يتمتع بالفقاهة اللازمة في الأمور الاجتماعية والسياسية.

يقول الإمام علي (ع): "أيها الناس، إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه"[1].

إذن، فالمجتمع الإسلامي بحاجة إلى ولاية وزعامة سياسية كما هو الحال في المجتمعات الأخرى؛ حيث تحتاجها لرفع بعض نواقصها الاجتماعية، وهذه الزعامة السياسية منحت للفقيه العادل القادر؛ ذلك أن إدارة المجتمع الإسلامي تحتاج ــ علاوةً على المهارات الإدارية ــ إلى معرفة بالإسلام والفقه أيضاً.

وبما تقدم يتضح جيداً ضعف مقولة بعضهم من أن جعل

---

(1) نهج البلاغة، الخطبة:١٧٣.

منصب الولاية السياسية للفقيه يعادل محجورية الشعب الشرعية وقاصريته وذلّته، ذلك أن النقص الذي يبرر وجود الولاية السياسية ليس نقصاً أو ضعفاً فردياً، وإنما هو نقص مجتمعي بلحاظ كونه اجتماعاً بشرياً، فالمجتمع الفاقد للولاية السياسية مجتمعٌ ناقصٌ حتّى لو كان أفراده في أعلى درجات الكمال.

إن عدم الالتفات إلى هذا الأمر ــ وهو أنّ ضعف المجتمع ونقصه يستدعيان القيادة السياسية من جهة خاصة لا من حيث الأفراد أنفسهم ــ أدى إلى طرح الشبهة القائلة: إذا كان الناس قاصرين ومحجوراً عليهم، فلماذا يحقّ لهم تعيين الخبراء بالانتخابات ليتمّ تعيين الولي الفقيه من خلالهم، وإذا لم يكن محجوراً عليهم إذن فلماذا يحتاجون إلى قيّم وولي فقيه؟! وحلّ هذه الشبهة هو أن القصور والنقص لا يرجعان إلى الأفراد أنفسهم حتى يكونوا فاقدين لصلاحية الانتخاب والحكم وإعمال الرأي وإبداء وجهات النظر، وإنما يعودان إلى المجتمع نفسه، فالمجتمع الإنساني هو الذي يحتاج إلى الولاية السياسية، وجعل الولاية للفقيه العادل في المجتمع الإسلامي لا يدل على محجورية وقاصرية الناس، ذلك أن مركب الدين والدولة وضرورة تطبيق تعاليم الدين وتطابق القرارات الحكومية مع الموازين الشرعية هو ما يفرض مثل هذه الولاية.

وبناءً عليه، فالشعب المسلم؛ حيث إنه من الناحية الفردية غير قاصر أو محجور عليه، إذن يمكنه ممارسة حق الانتخاب وإعمال

الرأي وبالتالي انتخاب الخبراء وبقية الممثلين والنواب، كما أن هذا المجتمع بحاجة لا محالة - من حيث كونه مجتمعاً بشرياً متشكلاً من الناس أنفسهم - إلى ولاية سياسية، وحيث يوافق الناس على إسلامية شؤونهم وقضاياهم فإن هذا يعني إقرارهم بولاية الفقيه العادل.

نظرة في تاريخ ولاية الفقيه

يعود تاريخ ولاية الفقيه إلى بدايات الفقه نفسه، فمنذ بداية تاريخ الاجتهاد والفقه كان هناك اعتقاد بولاية الفقيه في بعض الأمور، ومن هذه الناحية يمكن تصنيف هذه المسألة مسلّمةً من مسلمات الفقه الشيعي، والخلاف الموجود بين فقهاء الشيعة فيها إنما يدور حول دائرتها ونطاقها.

إنّ تقرير الولاية للفقيه، في موارد من قبيل الإفتاء والقضاء والأمور الحسبية، مما اتُّفق عليه تقريباً[1]، ومحل البحث واختلاف النظر إنما هو ولاية الفقيه في الأمور الاجتماعية والسياسية، والتي يعبّر عنها بالولاية العامة للفقيه، أو النيابة العامة له عن المعصومين (ع).

يؤكّد بعضهم أن الولاية العامّة للفقيه ــ والتي تتجاوز الولاية

---

[1] لقد أوضحنا الأمور الحسبية في نهاية الفصل الثالث فراجع.

على القضاء والأمور الحسبية ـــ ظاهرةٌ حديثة البروز في تاريخ الفقه الشيعي، وهي تعود إلى مرحلة معاصرةٍ ومتأخّرةٍ للفقه، ومن هنا قام بالتشكيك في مدى أصالة هٰذه النظرية، والحال أن الولاية العامة للفقيه حظيت بمعتقدين كبار على امتداد التاريخ الفقهي الشيعي منذ عصر القدماء وحتى زماننا الحاضر، كما أفتى بها أساطين الفقه والفقاهة أيضاً، ونشير هنا إلى بعضهم وفق مقاطع تاريخية.

يقول الشيخ محمّد بن النعمان البغدادي الملقب بالشيخ المفيد (ت ٤١٣هـــ ق) ـــ وهو من أكابر فقهاء الشيعة ـــ في كتابه المقنعة: "فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمد (ص)، أو من نصبوه لذلك من الأمراء والحكّام، وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان"[١].

وهذا البيان صريح في أن الأئمة (ع) - بوصفهم سلاطين للإسلام- يمكنهم زمن حياتهم نصب الولاة والحكّام لمقام الولاية على إجراء الحدود الإلهية، وقد فوّضوا هذا المنصب في عصر الغيبة إلى فقهاء الشيعة، والولاية على إجراء الحدود الإلهية - يتعدّى بمراحل -

---

(١) المقنعة، الشيخ المفيد، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ١٢٩، مجموعة الجوامع الفقهية.

الولاية على القضاء في المنازعات،بل هي من شؤون الولاية السياسية.

وتشير كتب الأحكام السلطانية عادةً ــ في المواضع التي تأتي فيها على ذكر وظائف الوالي والحاكم الإسلامي ومسؤولياته ــ إلى مسألة إجراء الحدود الإلهية كوظيفةٍ من تلك الوظائف[1].

ويشير الشيخ المفيد، في موضع آخر من كتاب المقنعة، إلى تخطّي ولاية الفقيه للأمور الحسبية؛ حيث يقول: "ليس للوصي أن يوصي إلى غيره إلاّ أن يشترط ذلك الموصي، فإن لم يشترط له ذلك لم يكن له الإيصاء في الوصية، فإن مات كان الناظر في أمور المسلمين يتولّى إنفاذ الوصية على حسب ما كان يجب على الموصي أن ينفذها، وليس للورثة أن يتولّوا ذلك بأنفسهم، وإذا عدم السلطان العادل في ما ذكرناه من هذه الأبواب كان لفقهاء أهل الحق العدول من ذوي الرأي والعقل والفضل أن يتولوا ما تولاه السلطان، فإن لم يتمكنوا من ذلك فلا تبعة"[2].

---

[1] يرى الماوردي، في الأحكام السلطانية، ص ١٦، أنّ إقامة الحدود هي الوظيفة الرابعة من وظائف الوالي والإمام، وهكذا الحال مع أبي يعلى أيضاً حيث يذكر عشر وظائف للإمام، ويعد هذه الوظيفة الرابعة، راجع الأحكام السلطانية:٢٧، أبو يعلى محمد بن الحسين الفرّاء، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٦ هـ ق.

[2] المقنعة، كتاب الوصية: ١٠٢، مجموعة الجوامع الفقهية.

والعبارات الأخيرة لهذه الفتوى تفيد أن فقهاء الشيعة العدول وأصحاب الفضل والنظر والعقل لهم الولاية في كافة الموارد التي كان للسلطان العادل فيها ولاية (وسلطان الإسلام هنا بمعنى الأئمة الأطهار)، وهذا معناه أن بإمكانهم التصدي وإدارة الأمور، إلا إذا حال أمرٌ ما أو لم تكن لهم قدرة ومُكنةٌ خارجية على القيام بذلك.

ويقول حمزة بن عبدالعزيز الديلمي، الملقب بسلّار (ت٤٦٣ هـ ق)، في كتابه المراسم: "فقد فوضوا إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدّوا واجباً ولا يتجاوزوا حدّاً، وأمروا عامّة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك"[1].

فوفقاً لهذه الفتوى فوّضت إقامة الحدود والأحكام الإلهية ــ وهما من شؤون الولاية السياسية ويتجاوزان ولاية القضاء ــ للفقهاء الشيعة، كما طلب الأئمة من الناس مساعدة الفقهاء على إنجاز هذه المهمة.

ونتجاوز القرنين الرابع والخامس إلى القرن العاشر؛ حيث نلاحظ المحقق الكركي ــ فقيه ذلك العصر ــ يصرّح، في رسالته عن صلاة الجمعة، بالولاية العامة للفقيه العادل الجامع للشرائط،

---

(١) الجوامع الفقهية: ٥٦٩، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ ق.

ويرى أن هذا الموضوع اتفاقيٌّ ومورد قبول فقهاء الشيعة كافة، فهو يقول: "اتفق أصحابنا على أن الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى ـــ المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية ـــ نائبٌ من قبل أئمة الهدى (ع) في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل... بل لولا عموم الولاية لبقي كثيرٌ من الأمور المتعلّقة بشيعتهم معطّلة"[1].

وقد تضاعف عدد الفقهاء الذين صرّحوا في كتبهم بالولاية العامّة للفقيه في القرنين الأخيرين، بل إن بعضهم كتب رسالةً مستقلةً خصّصها لبحث ولاية الفقيه، وفي الكثير من كلماتهم جاء ذكر الولاية العامة للفقيه كأمرٍ اتفاقيٍّ مجمعٍ عليه.

يقول المحقّق الهمداني: "وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في نيابة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى عن الإمام (ع) حال الغيبة في مثل هذه الأمور، كما يؤيده التتبع في كلمات الأصحاب حيث يظهر منها كونها لديهم من الأمور المسلّمة في كل باب، حتى أنه جعل غير واحدٍ عمدة المستند لعموم نيابة الفقيه لمثل هذه الأشياء الاجماع"[2].

وينسب المحقق النجفي ـــ صاحب الجواهر ـــ عموم ولاية

---

(1) رسائل المحقق الكركي، تحقيق محمد الحسون، المجموعة الأولى، رسالة في صلاة الجمعة: ١٤٢ ـــ ١٤٣، قم، ١٤٠٩ هـــ ق.

(2) مصباح الفقيه١٤: ٢٩١، كتاب الخمس، الشيخ الهمداني.

الفقيه إلى ظاهر كلام فقهاء الشيعة، ويذكر التزامهم ـــ عملاً وفتوى ـــ بهذا العموم في الأبواب المختلفة، ويعتبر ذلك قريباً من المسلّمات والضروريات الفقهية[1].

وبالرغم من هذه التصريحات جميعها عن الولاية والنيابة العامة للفقيه عن المعصوم (ع) إلى حدّ تصنيفها لدى بعضهم مسلّمةً من مسلمات الفقه الشيعي، فإن ما يثير التعجب هو إصرار بعضهم على أن فقهاء الشيعة إلى ما قبل العصر الراهن كانوا يرون ولاية الفقيه منحصرةً بالأمور الحسبية، والولاية السياسية للفقيه إنما هي من الأمور المستحدثة الفقهية.

وبالرغم من أنه لم يجر التأكيد، في العبارات السالفة الذكر، على خصوص الولاية السياسية، بيد أنها أخذت شأناً عاماً للفقيه العادل يشمل كافة الأمور التي كانت قابلة لتصدي الإمام (ع) لها، فعندما يصرّح المحقق الكركي بأن للمجتهد العادل قابلية النيابة عن المعصوم (ع) في كافة الأمور، ويرى اتفاق علماء الشيعة وفقهاؤهم على ذلك، فمن الواضح حينئذٍ شمول ذلك للحكومة على مجتمع المسلمين، ذلك أن الزعامة السياسية على الأمة شأنٌ من شؤون الإمام المعصوم، ومما يقبل النيابة عنه فيه.

---

(1) جواهر الكلام١٦: ١٧٨، محمد حسن النجفي، طهران، دار الكتب الإسلامية.

أدلة ولاية الفقيه

مقتضى الطبع الأولي عدم ولاية أحد على أحد، وهو ما يعبّر عنه بـــ "أصالة عدم الولاية"، أي أن الأصل الأولي يقضي بعدم ولاية أحدٍ على أحد إلا إذا ثبت له ذلك بدليل شرعي معتبر، وهذا الدليل الشرعي المعتبر قد يكون نقلياً شاملاً للآيات والروايات عن المعصومين (ع)، وقد يكون عقلياً، والدليل العقلي عندما يكون معتبراً وناشئاً من مقدمات صحيحة يمكنه الكشف عن الحكم الشرعي، ومن هنا يعدّ الدليل العقلي دليلاً شرعياً معتبراً.

وتتمتع ولاية الفقيه في أمورٍ من قبيل الإفتاء والقضاء والأمور الحسبية بالدليل الشرعي، فمن المسلّمات الفقهية الشيعية ثبوت الولاية للفقيه الجامع للشرائط على الإفتاء والقضاء والأمور الحسبية، فهل أن الولاية السياسية للفقيه هي الأخرى تحظى بالأدلة الشرعية الكافية والمقنعة أيضاً؟ .

وقبل الشروع في تحقيق الأدلة العقلية والنقلية للولاية السياسية للفقيه، لابد من دراسة شمول ولاية الفقيه في الأمور الحسبية لولايته السياسية وعدم هذا الشمول، وبعبارةٍ أخرى هل تعدّ الحكومة والولاية السياسية على مجتمع المسلمين جزءاً من الحسبيات حتى تكون مشمولةً لولاية الفقيه العادل في الأمور الحسبية؟

وكما أشرنا في الفصل السابق، فإن المراد من الأمور الحسبية تلك الأمور التي لا يرضى الشارع المقدّس بفواها تحت أي ظرف من الظروف، أما في ما يتعلّق بالشخص الذي يتحمّل مسؤولية التصدي لهذه الأمور فهناك وجهتا نظر في هذه القضية، فالأغلبية الساحقة من فقهاء الشيعة ترى للفقيه الجامع للشرائط ولايةً على ذلك، وعليه يكون التصدي للأمور الحسبية منصباً من مناصب الفقيه إلى جانب منصب الولاية على الإفتاء والقضاء، لكن جماعةً قليلةً من الفقهاء الشيعة لا ترى الفقيه العادل منصوباً لهذه السمة، وتنكر ــ بالتالي ــ الولاية الشرعية للفقيه في الأمور الحسبية، لكن أنصار هذا الرأي يعتقدون بأن الفقيه العادل هو القدر المتيقن من جواز التصرّف في هذه الأمور، واستدعاء لذلك ليس للآخرين مع وجوده حقّ التصرف فيها، ذلك أنّ جواز التصرف في مثل هذه الموارد مشوبٌ بالشك والشبهة، والحال أن إدارة الفقيه العادل وتصدّيه أمرٌ خالٍ عن الإشكال قطعاً ويقيناً[1].

وعادةً ما تذكر أمورٌ من قبيل رعاية الأطفال الصغار والمجانين والسفهاء الذين لا راعي لهم كنماذج للأمور الحسبية، ويرى بعض

---

(1) يعدّ آية الله الخوئي من المعتقدين بوجهة النظر الثانية، راجع التنقيح في شرح العروة الوثقى، باب الاجتهاد والتقليد: ٤٩ ــ ٥٠.

الفقهاء المعاصرين أنّنا لو دققنا في تعريف الأمور الحسبية أمكننا - أيضاً - تصنيف تصدي الفقيه للأمور الاجتماعية والسياسية لمجتمع المسلمين واحداً منها، ولأمكن إثبات القيادة السياسية من باب الولاية على الأمور الحسبية أو من باب القدر المتيقن من جواز التصرف فيها.

ويستدل آية الله السيد كاظم الحائري، في هذا الخصوص، فيقول:

"إحداهما: عدم رضا الشارع بفوات المصالح واضمحلال الأحكام التي تبطل وتضمحل بفقدان السلطة والحكومة الإسلامية، أو قل عدم رضاه بترك حكم البلاد وإدارة أمور المسلمين بيد الكفار او الفسقة والفجرة رغم فرض إمكان الاستيلاء عليها من قبل المؤمنين الذين لا يسرّهم إلا إعلاء كلمة الله، ولا يحكمون ــ لو حكموا ــ إلا بما أنزل الله.

ثانيتهما: تعيّن الفقيه لهذه المهمة لأحد سببين: إما لورود الدليل على اشتراط الفقاهة في قائد الأمة الإسلامية، وإما لأنه القدر المتيقن في الأمور الحسبية، ولابد من الاقتصار عليه في مقام الخروج عن أصالة عدم الولاية"[1].

---

[1] ولاية الأمر في عصر الغيبة:٩٦، السيد كاظم الحسيني الحائري، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٤ هـ ق.

وبقطع النظر عن هذا الدليل الذي يثبت القيادة السياسية للفقيه عن طريق فكرة الأمور الحسبية، فقد أقيمت أدلّة أخرى على الولاية السياسية للفقيه مستقلاً عن ولايته في الأمور الحسبية، وهو ما يمكن تقسيمه إلى مجموعتين: النقلية والعقلية، فقد قدّم العديد من الأدلة النقلية كمستمسك للمعتقدين بالولاية العامة للفقيه، كما ذكرت تقريرات متعددة - كدليل عقلي - على هذا الموضوع مما سنذكر نماذج له هنا على الصعيدين العقلي والنقلي، ونكتفي به نظراً لكون الورود في تفاصيل المسألة وجوانبها الفنية خروجاً عن الهدف المتوخّى من هذا الكتاب.

الأدلة النقلية

١ ــ من جملة الروايات التي استدل بها على الولاية العامّة للفقيه توقيع إمام الزمان (عج) الموجّه ــ عن طريق أحد السفراء الخاصين، وهو محمد بن عثمان العمري ــ إلى إسحاق بن يعقوب.

يروي الصدوق في كتاب إكمال (كمال) الدين أن إسحاق بن يعقوب بعث برسالة إلى الإمام (عج) يسأله فيها عن حكم مجموعة مشكلات حصلت معه، وقد صدر جواب الرسالة بالخط الشريف للإمام ليبلّغ إلى إسحاق عن طريق محمد بن عثمان العمري، وقد جاء في مقطع من هذا الجواب النص الآتي: "**وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا**

حجّة الله عليهم"[1].

وقد استدل الإمام الخميني (قده) بمقطعين من هذه الرواية على الولاية العامة للفقيه:

المقطع الأول: تعريف الإمام (عج) لرواة الحديث بوصفهم مرجعاً في تعيين الوظيفة في الحوادث الواقعة، وحكمه بلزوم الرجوع إليهم في ذلك، وظاهر الرواية هو أن هذا الرجوع ليس من باب السؤال عن الحكم الشرعي، ذلك أن لزوم الرجوع إلى الفقهاء في عصر الغيبة كان أمراً معلوماً لكل الناس عندما يتعلق الأمر بجانب الفتوى والاستفتاء عن الحكم الشرعي، ومن هنا فالمراد من الرجوع هو استيضاح الوظيفة والتكليف الشخصي، أو تكليف الأمة في الحوادث الواقعة، وهو ما يدلّل على أن فقهاء الشيعة يمثّلون مرجعاً لتعيين التكليف للأفراد في الحوادث والمسائل الاجتماعية، علاوةً على شأن الفتوى في مجال الأحكام الشرعية.

المقطع الثاني: قوله (عج): "**إنهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله**"، وهو يدل أيضاً على الولاية العامة للفقيه، ذلك أنه يعرّف نفسه

---

[1] كمال الدين، الشيخ الصدوق، ج٢: ٤٨٣، باب ٤٥، الحديث ٤، وقد أورد الحديث أيضاً الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة ح: ٢٤٧.

بحجّة الله، والفقهاء بحجّته على الناس، ومعنى كون الأئمة (ع) حجةً ليس منحصراً بمرجعية بيان الأحكام الشرعية، بل إن أقوالهم وأفعالهم وسلوكهم وسيرهم العملية في كافة الأمور تمثل الأنموذج والأسوة والأساس للنجاة، فالتبعية لهم مطلوبة والميل والإعراض عنهم أساس الزيغ والضلالة، ولأتباعهم الحجّة في المحضر الإلهي ولا عذر للمتخلّفين عنهم هناك، وعلى هذا الأساس، فكما أن الناس مكلّفون بالرجوع إلى الأئمة المعصومين كحجج للّه في كافة أمورهم من معارف وأحكام شرعية وحتى تدبير أمور المسلمين، كذلك الحال زمان الغيبة فقد نُصب الفقهاء من طرف الأئمة حجَّةً لهم على الناس حيث لا يتسنّى لهم الوصول إلى الحجج الإلهية، وبالتالي فالمؤمنون مطالبون بالرجوع إليهم في كافة أمورهم[1].

وبالرغم من أن كلمة "الفقهاء" لم ترد في الحديث، لكن من الواضح ان كلمة "**رواة حديثنا**" لا يراد منها صرف نقل الأحاديث والروايات، فما لم يكن هذا النقل توأماً والدراية والفقاهة فإن الشخص الناقل لن يكون حجة الإمام على الناس.

ويعاني هذا الحديث، من جهة السند، من مشكلة واحدة

---

(١) كتاب البيع٢: ٤٧٤ ــ ٤٧٥، الإمام الخميني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

فقط، وهي وجود إسحاق بن يعقوب الذي لم يرد توثيقٌ خاصٌ بصدده في الكتب الرجالية، لكن مع ذلك لا يخل عدم التوثيق هذا بسند الرواية؛ ذلك أن ادعاء صدور التوقيع يختلف عن ادعاء سماع الحديث من المعصوم، فصدور التوقيع في حق شخص دليلٌ على العناية والمقام والقرب من الإمام (ع)، فالكبار ــ من أمثال الشيخ الكليني والشيخ الصدوق والشيخ الطوسي ــ أقروا بأن إسحاق بن يعقوب كان صادقاً في دعواه صدورَ التوقيع، فلو كان لهؤلاء الكبار خدشةٌ في وثاقة هذا الرجل لما أيدوا ادعاءه في ما يخص أساس التوقيع، ولما نقلوا هذه الرواية في كتبهم.

فالكليني نفسه كان معاصراً لزمن الغيبة، ومعاصراً لإسحاق بن يعقوب نفسه، وصحّة صدور التوقيع بالنسبة لشخص من أمثال الكليني كان أمراً قابلاً للإحراز، وبناءً عليه فنقل الكليني يمثل دليلاً على صحة ادعاء إسحاق بن يعقوب في صدور التوقيع، وبالتالي فهذه الرواية لا تعاني من مشكلة سندية[1].

٢ ــ الرواية الأخرى التي يستشهد بها على الولاية العامّة للفقيه مقبولة عمر بن حنظلة، فعمر يسأل الإمام الصادق (ع): هل

---

[1] ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٢٣ ــ ١٢٤.

يجوز للشيعة الرجوع في منازعاتهم إلى السلطان أو قضاته؟ وهنا يجيب الإمام (ع): **"من تحاكم إليهم في حقٍ أو باطلٍ فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخـــذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يُكفر به، قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾** (النساء: ٦٠)، **ـــ قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ـــ ينظران من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردَّ، والرادُّ علينا الرادُّ على الله"**[1].

وسند هذه الرواية لا إشكال فيه،ذلك أنّ هناك شواهد كثيرة جداً على وثاقة عمر بن حنظلة، بالإضافة إلى أن خصوص هذه الرواية من المقبولات بين الأصحاب،فقد اعتنى بها كافّة الفقهاء، وعملوا بمضمونها.

وتتضح دلالة هذه الرواية على الولاية العامة للفقيه من خلال التنبّه إلى مجموعة مقدمات هي:

---

(١) وسائل الشيعة١٨: ٩٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١، الشيخ الحر العاملي.

أ ــ إن سؤال عمر بن حنظلة لا يختص بالرجوع إلى القضاة، بل إنه يسأل عن الرجوع إلى السلطان والقاضي، ففي الحالة العادية هناك منازعات تتطلب لحلّها والفصل فيها تدخّل السلطان والوالي، وذلك من قبيل المنازعات المحلّية والطائفية التي إذا لم يجر حلّها في الوقت المناسب سريعاً فإنها تتسبب في إراقة الدماء وحدوث الفوضى السياسية، كما أن هناك بعض النزاعات الجزئية والتي تصل إلى حدود الخلافات الحقوقية الفردية يرتبط حلّها ومتابعتها بالقاضي لا بالوالي والسلطان.

ب ــ لقد بين الإمام (ع) أن كلا نوعي الترافع من نوع الرجوع إلى الطاغوت، واستشهد بالآية الستين من سورة النساء التي تأمر المؤمنين بالكفر بالطاغوت وتحذرهم من الرجوع في منازعاتهم إليه، والطاغوت المذكور في هذه الآية إذا لم نقل إنّه مختصّ بالوالي والسلطان غير الشرعي فهو قطعاً شامل له ذلك:

أولاً: إن اتصاف القضاة بصفة الطاغوت إنما هو من حيث انتسابهم إلى حكومة الجور، فالقاضي المنصوب من طرف الدولة غير الشرعية يتصف بوصف الطغيان والعدول عن الحق.

ثانياً: لم يطرح في الآيتين اللتين سبقتا هذه الآية خصوص الرجوع إلى القاضي، بل تمّ طرح حكم القاضي وحكم السلطان والتنازع في الأمور القضائية والحكوميَّة أيضاً، فكلا الموضوعين كانا مثارين في الآيات السابقة.

فقد جاء، في الآية الثامنة والخمسين من سورة النساء: ﴿إنّ اللّهَ

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء:٥٨)، وممارسة الحكم أعمّ من حكم السلطان والوالي وحكم القاضي، وليس خاصاً بحكم القاضي فقط، فوفقاً لهذه الآية،كل حاكم مسؤولٌ عن العدل في الحكم، سواء كان قاضياً أم والياً.وفي الآية التاسعة والخمسين جاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (النساء:٥٩)،ولزوم إطاعة الرسول وأولي الأمر ليس مختصاً ببيان الأحكام الشرعية أو القضاء،بل إن ذلك شاملٌ للأمر والنهي الحكومي الصادر أيضاً بعنوانهم ولاة وأولي الأمر، وبناء عليه يصبح منع التحاكم إلى الطاغوت في الآية الستين - وبقرينة الآيتين السابقتين - أعمّ من الحاكم الطاغوت والقاضي الطاغوت.

ج ـــ وفي إطار الحل الذي بيّنه الإمام (ع) ينصب الفقيه الشيعي الذي يقع موقع الرضا عند المؤمنين حاكماً: "**إني قد جعلته عليكم حاكماً**"، وهذا النصب هو الآخر غير مختصّ بالشؤون القضائية، بل شامل لها ولشؤون الولاية والحكومة، ذلك أن الرجوع إلى القاضي والسلطان ـــ وطبقاً للمقدمتين السابقتين ـــ كان مطروحاً في التساؤل أيضاً[1].

وبالإضافة إلى هاتين الروايتين ذُكر الكثير من الروايات

---

[1] كتاب البيع٢: ٤٧٦ ـــ ٤٧٩، الإمام الخميني.

الأخرى شاهداً على إثبات الولاية العامة للفقيه، ونكتفي هنا بذكر بعضها من دون الدخول في بيان كيفية دلالتها.

١ ــ روي عن النبي (ص) أنه قال: "**السلطان ولي من لا ولي له**"[1].

٢ ــ قال أمير المؤمنين (ع): قال رسول الله (ص): "اللهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله، ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي"[2].

٣ ــ يقول أبو خديجة: أرسلني الإمام الصادق (ع) إلى الشيعة وأصحابنا بهذه الرسالة: "إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارؤ في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسقة، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر"[3].

---

(١) عوائد الأيام: ٥٣٤، العائدة ٥٤، في بيان ولاية الحاكم وما فيه الولاية، الملا أحمد النراقي، تصحيح مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العليمة في قم، ١٩٩٦م.

(٢) من لا يحضره الفقيه٤: ٤٢٠، الشيخ الصدوق، تصحيح علي أكبر غفاري، باب النوادر.

(٣) وسائل الشيعة١٨: ١٠٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦، ووجه الاستدلال بهذه الرواية شبيه جداً بوجه الاستدلال بالرواية الثانية المتقدم بحثها في المتن، أي رواية عمر بن حنظلة.

٤ ــ يقول الإمام موسى بن جعفر (ع): "الفقهاء حصون الإسلام كحصون سور المدينة لها"[١].

٥ ــ وينقل الإمام الصادق (ع) عن رسول الله (ص) أنه قال: "العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم"[٢].

الأدلّة العقلية

وكما كانت الأدلة النقلية على الولاية العامة للفقيه متنوعةً ومتعددةً كذلك الحال في الأدلة العقلية، ونذكر هنا ــ باختصار وعلى سبيل سرد النماذج ــ تقريرين عقليين نكتفي بهما، وكلا هذين الدليلين مركّب من مقدمات عقلية ونقلية.

التقرير الأول: وهو تقرير فقيه الشيعة المعروف آية الله البروجردي، فقد أثبت الولاية العامة للفقيه مستعيناً بمقدمات عقلية

---

(١) الأصول من الكافي ١: ٣٨، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ٣، محمد بن يعقوب الكليني، ووجه الدلالة هو أن الفقهاء يمكنهم أن يكونوا حصوناً منيعة وحافظة للإسلام عندما يتمتعون بالولاية والزعامة، ذلك أنه لا يمكنهم أن يكونوا كذلك بولاية بيان الأحكام والقضاء فقط.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥٣، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

ونقلية هي:

أ ــ يتحمّل قائد المجتمع مسؤولية رفع الحاجات التي يتوقف عليها حفظ نظام الاجتماع.

ب ــ لقد راعى الإسلام هذه الحاجات العامّة، وشرَّع في هذا الصدد أحكاماً، طالباً من والي المسلمين وحاكمهم تطبيقها.

ج ــ لقد كان النبي (ص) قائد المسلمين وموجههم في صدر الإسلام، وبعده كان الأئمة الأطهار هم المرجع والقائد الحقيقي للأمة، ووفق العقيدة الشيعية كانت السياسة وتدبير أمور المجتمع من وظائفهم.

د ــ لا تختص المسائل السياسية بذلك الزمان، وكذلك تدبير أمور المجتمع، بل إنها من القضايا التي تقع مورداً لابتلاء المسلمين في كافة الأزمنة والأمكنة، وحيث لم تكن هناك سهولة أبداً زمن الأئمة - وبسبب تفرق الشيعة - في الوصول إلى الأئمة أنفسهم فإننا نتيقن بأنهم (ع) قد نصبوا أشخاصاً لإدارة هذه الأمور حتى لا تختل أوضاع الشيعة، ولا نحتمل أنهم (ع) في زمن غيبة الأئمة (ع) قد ارجعوا شيعتهم إلى الطاغوت وقضاة الجور، كما لا نحتمل في الوقت نفسه إهمالهم الشأن السياسي وعدم قيامهم بتعيين أفراد لتدبير السياسة ورفع الخصومات وبقية الاحتياجات الاجتماعية المهمة الأخرى.

هـ ــ مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة النصب من طرف

الأئمة (ع) فلا محالة يتعين لذلك المقام الفقيه العادل، ذلك انه لا يوجد من يرى نصب غير الفقيه لهذا المقام، وعليه فهناك احتمالان لا ثالث لهما هنا، إما أنهم لم ينصبوا أحداً أو أنهم قاموا بنصب الفقيه العادل للولاية، ووفقاً لهذه المقدمات الأربع السابقة يظهر بوضوح بطلان الاحتمال الأول، ومعه فالفقيه العادل منصوب للولاية قطعاً[1].

التقرير الثاني: ولآية الله الشيخ الجوادي الآملي بيان عقلي خاص يدافع فيه عن الولاية العامة للفقيه، هذا ملخّصه:

١ ــ إن حاجة المجتمع البشري إلى الدين الإلهي حاجة ماسّة وضرورية وغير مختصة بعصر المعصومين (ع).

٢ ــ إن الأحكام السياسية ــ الاجتماعية الإسلامية كالأحكام العبادية مصونةٌ من الخلل والزوال إلى الأبد، وهي لذلك لازمة الإجراء دائماً.

٣ ــ إن ضرورة إحياء الأحكام السياسية الاجتماعية الإسلامية وإجرائها تفرض وجود شخص متعهّد بتطبيقها عارف

---

(١) راجع البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، أية الله السيد محمد حسين البروجردي، تقرير أية الله المنتظري، قم، ١٩٨٨م، ص ٧٢ ــ ٧٨.

بالإسلام متخصّص به، وفي الوقت نفسه عادل حرّ مقدام (فقيه جامع للشرائط).

٤ ــ إن وجود المجتهدين العدول الذين يستنبطون بمنتهى الدقة الأحكام الإلهية ويعملون بها ويُعلّمونها الناس إنما هو لطف إلهي، وهو في نظام الأصلح أمرٌ لازم[١].

وهذا البرهان يؤكّد أن الإسلام ــ وبسبب بعده الاجتماعي والسياسي ــ بحاجة إلى من يتولّى تطبيقه، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الخصوصية في الإسلام يحكم العقل بضرورة أن يكون هذا المتولّي شخصاً فقيهاً عارفاً بالإسلام، وبناءً عليه فإن المقدمات الثلاث الأولى كافية في إثبات المطلوب، ومعه فيكون ذكر المقدمة الرابعة لمجرد دفع احتمال خلوّ المجتمع الإسلامي من الفقيه الحر الشجاع.

فالله اللطيف الرؤوف الحكيم، الذي كرّم ــ بوصفه هادياً وحكيماً ــ خلقه بهذا الدين الجامع الباني للإنسان تقتضي حكمته ولطفه تأمين شرط إكمال هذا الدين، ومن هنا لا زمان خالٍ من

---

(١) راجع بيرامون وحي ورهبري: ١٤٦ ــ ١٤٧، آية الله عبد الله الجوادي الآملي، مقالة الولاية والإمامة، إنتشارات الزهراء.

الحجّة والهادي للأمّة.

والمصداق الأعلى للحجّة في كل زمان هو النبي أو الإمام المعصوم، وفي صورة غيبة الحجّة المعصوم تكون المرتبة النازلة ــ والتي هي الفقيه العادل الشجاع الحرّ العارف بالإسلام ــ هي المتصدية للأمور.

وفي الواقع، فإن البرهان العقلي على ولاية الفقيه يقع في طول البرهان العقلي على ضرورة وجود الإمام ونظام الإمامة بعد النبي الأكرم (ص)، فبعض البراهين التي تثبت ضرورة وجود الإمام وتدلل على أنه لا يجوز ترك الأمة بعد الرسول (ص) بحالها هي نفسها تفرض عدم حصول ذلك في زمن الغيبة وعدم الحضور العيني والملموس للإمام (ع)، والتعابير التي وردت في الأدلة النقلية على ولاية الفقيه كلّها تشهد على عدم ترك الأمة، من قبيل "**اللهم ارحم خلفائي**"، "**إنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله**"، "**الفقهاء حصون الإسلام**"، "**العلماء ورثة الأنبياء**".

وفي سياق الأدلة العقلية على ولاية الفقيه، من الضروري التوجه إلى هذه النقطة، وهي أن لكل برهان مسحته الجمالية ونسقه الاستدلالي الخاص، فمثلاً ثمّة تفاوت مشهود بين البرهانين السابقين وهو أن نتيجة البرهان الأول لزوم نصب الفقيه للولاية من جانب المعصوم (ع)، فيما نتيجة البرهان الثاني لزوم تصدي العارف

بالإسلام الحر الشجاع (الفقيه الجامع للشرائط) لإقامة الأبعاد الاجتماعية والسياسية للإسلام وإجرائها، وكلا البرهانين يفضي في النهاية إلى ضرورة الولاية السياسية للفقيه لكن ببيانين مختلفين.

لكن بعضهم يطرح ـ قبال هذه البراهين العقلية على أحقية الفقيه وأولويته في التصدّي للأمور الاجتماعية والسياسية الإسلامية ـ احتمالاً آخر على هذا الشكل، وهو أن الأئمة في عصر الغيبة أوكلوا سياسة أمور المجتمع وتدبيره إلى المسلمين أنفسهم بالاعتماد على رعاية الخطوط العامّة الدينية كما فوّضوا إليهم تحديد شكل الدولة وكيفية تعيين المسؤولين ضمن أطر الشرع الأنور مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف الزمانية والمكانية والسيرة العقلائية[1].

وهــذا الاحتمال هو الادعاء نفسه الذي اعتقد به الأخوة من أهل السنــة في ما يتعلق بالوضعية السياسية والاجتماعية للمسلمين بعد وفاة النبي (ص)، فمن وجهة نظرهم التزم القرآن والنبي (ص) جانب الصمت والسكوت إزاء شكل الدولة والمتولي لمسؤولية إدارتها، وفوض هذا الأمر إلى المسلمين أنفسهم حتى يتّخذوا هم القرار بهذا الخصوص.

---

(١) حكومت ولائي: ٣٨٢.

والسؤال الذي يثار هنا: إذا كان سكوت أولياء الدين عن الوضعية السياسية والتدبيرية للأمة في زمن الغيبة أمراً مناسباً وجائزاً فلماذا يسجّل الإشكال حينئذٍ على أهل السنة في هذا الخصوص من أن ترك الأمّة بعد وفاة النبي (ص)،من دون بيان الموضوع السياسي والتدبيري يعدّ نقضاً للغرض من الرسالة، وخلاف الحكمة واللطف الإلهيين؟ وهنا يتضح مجدّداً أن الحيثية التي فرضت الإمامة ولزوم نصب الأئمة لإمامة الأمة هي نفسها تفرض ولاية الفقيه وتصدّي الفقهاء العدول الأحرار للأمور الاجتماعية للأمة، وهذا الأمر من مقومات الرؤية الشيعية في ما يخصّ إبداء النظر في الشأن السياسي للأمة بعد وفاة النبي (ص) وأن عدم ذلك يعدّ نقصاً في الدين نفسه، ومن هنا عبّر عن واقعة غدير خم والتي جرى فيها نصب أمير المؤمنين للولاية السياسية بإكمال الدين وإتمام النعمة والهداية، كما في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْأِسْلامَ دِيناً﴾ (المائدة: من الآية٣).

الشبهة الأخرى المثارة في وجه الأدلة العقلية على نظرية ولاية الفقيه هي طرح نظرية رقابة الفقيه وإشرافه مكان نظرية ولاية الفقيه، وهو ما ينبغي عقد بحثٍ مستقلٍ فيه نظراً لأهميته.

ولاية الفقيه أو إشراف الفقيه

لقد جرى التأكيد، في كثير من الأدلة العقلية لولاية الفقيه، على لزوم تصدي الفقيه للأمور السياسية والاجتماعية للأمة، وهو ما يعني ضرورة وجود متولٍ إجرائي تنفيذي عارف بالإسلام بغية تحقيق الأبعاد الاجتماعية والسياسية للتعاليم الإسلامية.

ومن يمارس أبسط أنواع التأمل والتحقيق في التعاليم الاجتماعية والسياسية للدين الإسلامي يفهم بشكلٍ جيد أن وجود هذه الأبعاد الاجتماعية نفسه ، في الشريعة المقدّسة ، يقتضي ضرورة القيادة السياسية للعلماء الشجعان العارفين بالإسلام، وذلك من دون الحاجة إلى التصريح بذلك في النصوص الدينية، أي من دون تصريحها بضرورة التركيب ما بين الفقاهة والمعرفة بالإسلام وما بين الإدارة التنفيذية لأمور الأمة، ومن هذه الجهة يرى بعض المثقفين المسلمين العرب التجديديين ـــ ومع اعترافه بعدم وجود نصوص دينية صريحة حول النظام السياسي وكيفية الدولة والحكومة ـــ أن مجرد وجود التعاليم الاجتماعية الدينية وبعض الأصول والأهداف والقيم الأخلاقية الحاكمة على السياسة المنشودة دينياً يكفي لضرورة اشتراط المعرفة الدينية في الحكام السياسيين للمجتمع الإسلامي، يقول محمد عابد الجابري:

"القرآن والحديث يشتملان على ما يمكن أن يعتبر ــ على الأقل ــ أصولاً لأخلاقية الحكم في الإسلام، مثل مدح الشورى والترغيب فيها، والدعوة إلى إقامة العدل، وإلى التكفل بالفقراء والمساكين ومن في معناهم...

وواضح أن تجسيم هذه الأصول الأخلاقية في الدولة يتطلّب أن يكون الحكّام "علماء بالدين مخلصين له قائمين بأمره"[1].

وفي قبال هذه الرؤية التي تركّز على الفقاهة والعلم الديني في القائد السياسي للأمة الإسلامية، وعلى ولاية الفقيه، أو على الأقل اشتراط الفقاهة في التصدي للولاية السياسية للمجتمع، هناك من يفكّر بطريقة أخرى، فلا يرى أية ملازمة بين إقامة التعاليم الدينية وتحقيق الأهداف والأحكام الاجتماعية للدين وبين التصدّي التنفيذي للفقيه، فمن وجهة نظر هؤلاء مهمّة الفقيه تكمن في مجرّد التصدي لبيان الأحكام، وإذا أردنا أن تكون مشاركته أكثر جديةً فيمكننا الاعتقاد برقابته وإشرافه على إجراء أحكام الشريعة وتطبيقها.

ويعتمد بعض المدافعين عن عدم شرطية الفقاهة في الإدارة السياسية للمجتمع الإسلامي على التفاوت الماهوي بين مهمّة السياسي ومهمّة كلٍّ من الفقيه والفيلسوف .والعارف بالإسلام

---

[1] الدين والدولة وتطبيق الشريعة: ٣٤، محمد عابد الجابري.

وشأنه، ومن وجهة نظرهم، الممارسة السياسية والإدارة التنفيذية لأمور المجتمع حرفةٌ وفنٌّ يتواجه والجزئيات فيما تبقى الفقاهة ــ وفي مرتبة أعلى النبوة والإمامة ــ على تماس مستمر مع الأصول والكليات، والتبحّر في الأصول والكليات لا يلازم التبحّر في الجزئيات وإدارة المجتمع.

يقول الدكتور مهدي الحائري: "لابد للرجل السياسي، أولاً، من تعلّم أصول وقواعد العدل والأخلاق والأحكام والتكاليف الإلهية من فلاسفة الأخلاق وفقهاء الدين، أو الحقوقيين والقضاة الرفيعي الشأن في البلاد، وعليه أن يقبل هذه القواعد المقرّرة سلفاً على أنها أصول موضوعة من طرف هؤلاء مع حسن ظن كامل بهم، كما عليه - عقب ذلك- أن يقوم بأداء وظيفته بانتظام وترتيب خاص ملاحظاً مصالح المواطنين ومنافعهم طبقاً للأصول والكليات الأخلاقية والدينية والحقوقية، وكما لا يمكن للفيلسوف ممارسة حرفة النسج أو قيادة السيارات مثلاً بالعقل النظري من دون تجربة واختبار، كذلك الفقيه لا يمكنه بالاجتهاد والتفقه في الدين القيام بذلك أيضاً، كذلك لا يمكنهما ولا يمكن لأيّ متخصص آخر ممارسة حرفة السياسة، ذلك أن الفلسفة النظرية وكذلك الفقه أو النظرية الأخلاقية تدلّ على مستوى الثوابت فيما السياسة تقع بالضبط في دائرة المتغيّرات"[١].

---

(١) حكمت وحكومت: ٨٠.

ويستدل في موضع آخر من كتابه لتأييد هذا المدعى بما يأتي: "تعدّ الحكومة وتدبير أمور البلاد ــ والتي هي عبارة عن تمشية الأمور اليومية للناس ونظامهم الأمني والاقتصادي ــ جميعها من فروع العقل العملي ومن المفردات الجزئية المتغيرة التي تقع في الموضوعات الحسية والتجريبية دائماً، وهذا ينتج قهراً تغاير العلاقة بينها وبين الكليات والأوامر الوحيانية الإلهية، وبالتالي فالتشخيص السليم للموضوعات التجريبية إنما يقع في عهدة الناس ومسؤوليتهم، وما داموا غير قادرين على هذا التشخيص فإن الأحكام الإلهية الشرعية لن تكون فعليةً وحاكمة"[1].

بعض المدافعين عن هذه الرؤية يرى في دور الفقيه قدراً أكبر وأعمق من دائرة بيان الأصول والكليات، ولا يبتعد عن منحه الرقابة والإشراف على الأمور التدبيرية للمجتمع، لكنه ــ مع ذلك ــ لا يعتقد بتمركز الدولة الدينية حول الولاية والزعامة التدبيرية والسياسية للفقيه: "إن رعاية الضوابط الفقهية لازم السياسة الدينية، لكن السياسة الدينية وتولّي الأمور لا تعني الفقاهة، ولا تساويها، ففي إدارة مجتمعٍ ما لا يجوز ضرب الحلال والحرام بعرض الجدار،

---

[1] م، ن: ١٤١.

لكن رعاية الحلال والحرام ليست الإدارة والتدبير، كما هي الحال في الاقتصاد فإنه مغاير للحقوق التجارية، والسياسة فإنها تختلف عن الحقوق الأساسية، وعلى هذا الأساس فإن الفقهاء المستشارين أو ـــ للمزيد من الاحتياط ـــ الفقهاء المشرفين يمثلون صمّام الأمان للحكومة الدينية حينما يكونون إلى جانب الذين يديرون أمر البلاد"[1].

وتعتمد هذه الرؤية، في نفيها ولاية الفقيه السياسية، على أمرين:

الأول: إن التبحّر في الفقه لا ربط له بلياقة الفقيه للتصدي للأمور التدبيرية والسياسية للمجتمع.

الثاني: إن الهاجس الديني للمجتمع، وتحقق أهداف الدين وأحكامه ليسا منحصرين بالتصدي السياسي للفقيه نفسه، بل يمكن تصور أنواع أخرى للدولة الدينية قابلة للإجراء أيضاً يلعب الفقيه فيها دور المبين للأحكام، أو على أبعد الحدود الرقيب والمشرف على رعايتها، وذلك من دون أن تكون الولاية السياسية في يده.

إن نقد هذه الرؤية مرهون بالتأمل في النقاط الآتية:

١ ـــ هل أن الفقاهة ـــ لدى القائلين بالولاية السياسية للفقيه

---

[1] حكومت ولائي: ٣٨٨.

ـــ هي السبب الوحيد لإحراز هذا المنصب الاجتماعي أو أنها شرط من الشروط اللازمة للقيادة السياسية؟ إننا نواجه في الآيات والروايات المتعلّقة بتعيين شروط إمام المسلمين مجموعةً من الخصوصيات والميزات اللازم توافرها بوصفها شروطاً للولاية والقيادة السياسية، وواحدٌ من أهم هذه الشروط هو التفقه في الدين، لكنه ليس بالشرط الوحيد، بل هناك العدالة، والشجاعة، وحسن التدبير، والقدرة على إدارة المجتمع، ذلك كله من جملة الشرائط المعتبرة في إمام المسلمين وواليهم[1].

ومع التنبُّه لدور الأوصاف المختلفة للتصدِّي لهذا المقام ولهذه الوظيفة الاجتماعية، يمكن في تعريف النظام السياسي الإسلامي إضافة الولاية إلى كل واحد من هذه الأوصاف، فبدل أن نقول: إن النظام السياسي الإسلامي مبني على ولاية الفقيه، يمكننا القول: إنه مبني على ولاية العادل أو ولاية الشجاع أو ولاية المدبر والمدير، لكن حيث إن وصف الفقاهة يحظى بمقدار أكبر من الأهمية من بين الشروط والأوصاف المعتبرة في زعيم المجتمع الإسلامي أصبح من الشائع لدى بيان النظام السياسي الإسلامي التعبير عنه وتزيينه بعبارة

---

[1] للاطلاع التفصيلي على أدلة هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى المصدر الآتي: دراسات في ولاية الفقيه١: ٢٨٩ ـــ ٣٣٥.

ولاية الفقيه.

فالفقاهة مجرّد شرط، وليست الامتياز الوحيد الذي يحظى به قائد المجتمع الإسلامي حتى يرد عليه القول بأن التفقه لا يؤمّن القابليات اللازمة لإدارة المجتمع، كما أن القدرات الضرورية لهذا الأمر لا يفي بها الفقه ولا الفقاهة.

٢ ــ إن الالتزام العملي والتعبُّد الدِّيني للحاكم الإسلامي من دون تمتعه بالفقاهة وشأنية الفتوى وسائر ولايات الفقيه، يضع أمر إدارة الدولة الدينية أمام مجموعة من الإشكاليات الجادّة، ذلك أن ثمّة موارد ممكنة التحقق بحيث لو لم يكن الفقيه صاحب الولاية فيها فلا يمكن اتخاذ قرارٍ وتصميمٍ، ونذكر هنا على سبيل المثال أنموذجين من هذه الحالات:

أ ــ ثمّة موارد تفرض فيها مصلحة النظام والمجتمع الإسلامي إقدام الحاكم على إصدار الحكم الحكومي، وفي الكثير من الحالات يتصادم هذا الحكم مع بعض الأحكام الشرعية الأولية ويغايرها، فعلى أساس أدلة نصب الفقيه العادل للولاية العامة يكون إصدار الحكم الحكومي من شؤون الفقيه وتكون متابعته في أحكامه الولائية أمراً لازماً، لكن الحال ليست كذلك على تقدير كون الحاكم غير فقيه، إذا ليس له حق إصدار مثل هذه الأحكام، كما أن إطاعة أوامره الحكوميَّة المخالفة لظواهر الشرع لا تعتمد على أي مجوّز يبرّرها.

ب ــ عندما يتقرر أن تطبق الأحكام الدينية الإسلامية في مختلف شؤون المجتمع، فلابد ــ وبشكل طبيعي ــ من حصول حالات تتزاحم فيها الأحكام الشرعية مع بعضها بعضاً، بحيث يكون الاعتناء بواحدٍ منها موجباً لطرح الآخر وردّه، وعلى الحاكم في مثل هذه الموارد تشخيص أي الموارد هو الأهم وأيها المهم، ومن ثم الإقدام على تقديم الحكم الأهم على الآخر المهم، وتشخيص مثل هذه الموارد وتجميد الحكم المهم تجميداً مؤقتاً يحتاج إلى وعي عميق واجتهادي بالدساتير والتعاليم الدينية.

هذان الأنموذجان يدلّان على أن زعامة المجتمع الإسلامي تحتاج ــ علاوة على الكفاءات والتخصصات الفنية السائدة في بقية الحكومات ــ إلى كفاءة خاصة باسم الفقاهة تقتضي دينية الدولة.

٣ ــ إن وجود الفقهاء على هامش الدولة وإشرافهم على إسلامية النظام السياسي، يفتقد إلى الضمانة اللازمة لتحقيق أهداف الحماية الدينية، أي إذا تغاضينا عن الإشكال الموجود في النقطة الثانية المتقدمة، واعتبرنا المتولين السياسيين للمجتمع غير فقهاء، واختصرنا دورهم في الإشراف والرقابة، فما هي الضمانة لبقاء إسلامية النظام وتعهد رجال الدولة قبال التوجيهات الإصلاحية للفقهاء المشرفين؟ عندما تكون مواقع السلطة كافة بيد أشخاص لا تخصّص لهم في المعرفة الإسلامية فإن حالات التخلّف عن الشريعة سوف تتجه للازدياد، فما هو العامل الذي يلزمهم بالأخذ بآراء الفقهاء المشرفين وحماية آرائهم الإسلامية النابعة من معرفتهم بالإسلام؟

إن تجربة المشروطة، ووضع الإشراف الفقهي على مصوبات قوانين البرلمان في متن الدستور، تعدّ شاهداً واضحاً على عدم كفاية عنصر الرقابة والإشراف لتأمين إسلامية النظام، فالتاريخ شاهدٌ على تنحية أساس الدستور بسرعة ومحو الإشراف الفقهي من المجال السياسي للبلاد، فهل أن الوجدان الديني لأفراد المجتمع يمكن أن يكون ضامناً تنفيذياً؟

يعتقد بعضهم بأن القضية على هذا الشكل: "إن الضمانة التنفيذية لإشراف الفقهاء هو الوجدان الديني لأفراد المجتمع، فما دامت أكثرية الشعب تحمل الهاجس الديني وتراعي الحلال والحرام فإن هذا القانون أو تلك السياسة سيفتقدان ــ بإعلان عدم مشروعية قانونٍ ما أو سياسةٍ عامة ما ــ الاعتبار والوجاهة عندها، وإذا ما أصرّ رجال الدولة ــ بالرّغم من الإعلان عن عدم انسجام القانون أو السياسة مع أهداف الدين أو أحكام الشرع ــ ولم يبد الناس أية حساسية في هذا المجال فإن هذا يعني أن هذا المجتمع مجتمع مريض من الناحية الدينية، وبالتالي فعلى علماء الدين العمل في مجال التبليغ وتقوية المعارف الدينية في المجتمع حتى يتحقق لهم تحكيم الوجدان الديني لدى الناس"[1].

[1] حكومت ولائي: ١٣٦.

ولدى محاكمة رجحان نظرية ولاية الفقيه أو إشرافه ورقابته، فإن الضابط والمعيار هما درجة التحفظ على الأصول والقيم وعلى إسلامية النظام وميزانه، ووفق حساب الاحتمالات إذا كان الفقهاء العدول ـــ وبشكل طبيعي ـــ أكثر معرفةً بالإسلام وأكثر اعتقاداً بالدين وأكثر حساسيةً تجاه حفظ الأصول والقيم من بقية رجالات السلطة السياسية، وجرى تنحيتهم جانباً، واقتصرت مهمَّتهم على الرقابة والإشراف فإن درجة تضرّر القيم الحكومية سوف ترتفع حينئذٍ، وسوف تخلو الساحة للأشخاص والعناصر الفاسدة والفاجرة.

إن تاريخ الخلافة الإسلامية شاهد واضح على هذا المدَّعى، أي موقف هذا الذي يرى أخذ رؤوس السلطة وأسس حفظ المجتمع الإسلامي وصيانته من يد الصالحين والفقهاء العدول، ومن ثم المشاهدة ـــ وبمرارة ـــ زوال المثل والقيم، وبعد ذلك نقنع بالعمل على إيقاظ ضمير الشعب ونحمل سكوته وصمته على أنه مرض ديني؟! ذاك السكوت المسبب عن عدة أمور واحدة منها السيطرة المهولة للباطل والجور والاضطراب، ولا يمكن اعتبار المرض الديني في كافة الحالات أساساً لهذا السكوت.

٤ ـــ إن ولاية الفقيه العادل السياسية لا تعني أن الولي الفقيه يمارس ولايته في كافة الأمور بشكل مباشر، بل الواقع هو أنه يكتفي في الكثير من الحالات بنصب الوكلاء والممثلين الكفوئين عنه فيها، وفي بعض الموارد الحساسة والمهمة يمارس التنفيذ بشكل مباشر

ويستفيد ــ على أي حال ــ من مستشاريه الأمناء، ووفقاً لهذا الترتيب لا داعي لتوهّم كيف يمكن لفرد واحد أن يكون متخصصاً في كافة الجزئيات والمجالات المختلفة للاجتماع؟ بل إن توقع أن يكون رأس الهرم في السلطة السياسية، في أي نظام حكومي، متخصصاً وذا تسلط كامل وتام على كافة الساحات الاقتصادية والسياسية والثقافية والعسكرية والأمنية هو توقع خيالي من الأساس وغير واقعي، فالولي الفقيه العادل ــ وبإعماله ولايته ورقابته ــ يرفع من درجة إسلامية النظام، كما وبوضعه أعلى السلطات وأقواها بيده ــ مع الأخذ بعين الاعتبار عنصر العدالة والتدين ــ يحول قدر المستطاع دون نفوذ المفسدين والمتحايلين وأصحاب المال والدنيا، وهذه الأمور جميعها إما لا تحصل بمجرد منح الفقيه العادل منصب الإشراف أو أنها لا تكون بالمستوى اللافت[1].

مبدأ مشروعية ولاية الفقيه

أشرنا، في الفصل الأول، إلى تمتع كافة الدول والحكومات، مهما كان نظامها السياسي، بحق الأمرة، فالحكام وأصحاب السلطة السياسية يمارسون الحكم على آحاد المجتمع الذين هم فيه، كما

---

[1] راجع كتاب البيع۲: ٤٩٨، الإمام الخميني (قده).

يملكون الأمر والنهي، ولديهم نوع من السيطرة السياسية على الأفراد، وهذا الإعمال للسلطة والأمرة يعتمد على حاكميتهم الحقوقية.

واحدٌ من المباحث المهمَّة والأساسية في الفلسفة السياسية هو أي الحاكميات الحقوقية مبررة ومقبولة؟ ما هو معيار وضابطة جواز حاكمية ما وحقانيتها؟ وأي نوعٍ من الحاكميات يمكن اعتباره غير مبرر وغير مقبول؟ وبعبارة أخرى: لماذا يجب القبول بسيطرة أصحاب السلطة وأمرتهم وتحمل أوامرهم وقراراتهم؟ ومن هم أولئك الذين يملكون حق ممارسة الحكم وإصدار الأوامر؟

وبحث المشروعية السياسية (Legitimacy) في الواقع إجابة عن هذين التساؤلين: "لماذا تجب إطاعة أوامر الدولة؟" و "من هم أولئك الذين يملكون حق إصدار الأوامر على أفراد المجتمع؟".

والجواب الذي يقدّمه أي مذهب سياسي عن هذين التساؤلين إنما يعبّر في الحقيقة عن مبنى مشروعية السلطة السياسية في الفلسفة السياسية لهذا المذهب.

وقد قدّمت على امتداد تاريخ الفكر السياسي مجموعةٌ من الأجوبة المتنوّعة عن هذين التساؤلين تحدد مبدأ المشروعية السياسية، وأهم النظريات التي عرضت، في هذا المجال، حول تحديد معيار المشروعية وملاكها هي:

أ ــ نظرية العقد الاجتماعي (Social contract)، فوفقاً لهذه

النظرية يبادر البشر ـــ بغية التغلّب على مشكلات، من قبيل عدم النظام، والفوضى، والتعدّي على حقوق الآخرين، والقتل وممارسة الغزو والغارة، الناشئة عن فقدان القدرة المنظّمة والمتسلطة على الصعيد الاجتماعي ـــ إلى تشكيل مرجعية رسمية تهدف إلى تنظيم الأمور الاجتماعية وضبط المعتدين والمتخلفين ومجازاتهم، والبشر ـــ على أساس هذا التعاقد الاجتماعي ـــ يوجدون قدرة وسلطة تسمّى الدولة والحكومة انطلاقاً من جبر النقص الحاصل من فقدان السلطة في الدائرة الاجتماعية، وهذا التعاقد الاجتماعي يُلزم بالأخذ برأي الأكثرية إلزاماً أخلاقياً، فكما هو الحال في التعاقد الشخصي ـــ حيث يرى الطرف نفسه متعهداً وملتزماً بالتوافق والتعاقد ـــ كذلك على الصعيد الاجتماعي؛ حيث يلتزم الأطراف بهذا التعاقد، ويرون أوامر الدولة والسلطة ونواهيهما لازمة الاحترام والطاعة.

ب ـــ رضا المواطنين (Consent)، وفي هذه النظرية تصبح الحكومة مشروعةً ذات حقّانية عندما تؤمّن الحد الأعلى من رضا المواطنين وسعادتهم، ولابد من الالتفات هنا إلى أن نظرية التعاقد الاجتماعي تستبطن هي الأخرى عنصر الرضا؛ ذلك أن الأفراد يبادرون إلى إقامة التعاقد الاجتماعي والمشاركة فيه عن كامل رضاهم وقبولهم، بيد أن الرضا في هذه النظرية هنا إنما يعني سعادة الناس والمواطنين وسرورهم من أصحاب السلطة السياسية، أي أنهم مقبولون ومرضيّون عندهم.

ج ــ الدولة العادلة، ووفقاً لهذه النظرية يكون تأمين العدالة شرطاً للمشروعية، أي أن الدولة المشروعة هي تلك التي تفكّر بالعدالة، وهذا معناه أن العدالة في هذه النظرية تقع فوق كافة المثل والقيم.

د ــ الدولة الإلهية، أي تلك الدول المبنية على الثيوقراطية (السيادة الربانية) وتربط مشروعيتها بانتسابها إلى الحاكمية الإلهية، والأشكال المتنوّعة للثيوقراطية هذه تحظى سلطة كلّ واحدٍ منها بنوعٍ من المشروعية عن طريق الانتساب لعالم الألوهية.

ما قدمناه حتى الآن كان مجرّد قسم من النظريات المطروحة والسائدة في موضوع مشروعية السلطة السياسية، وهنا نرجع إلى النظام السياسي المبني على نظرية ولاية الفقيه، إذ يلزم هذا النظام الإجابة أيضاً عن التساؤلين المتقدمين: لماذا يملك الفقيه العادل حق إصدار الأوامر والقرارات وممارسة الحكومة؟ ولماذا تجب إطاعة أوامره؟

تربط أدلة ولاية الفقيه العامة ــ لا سيما منها الأدلة الروائية والنقلية ــ ولاية الفقيه بولاية المعصومين (ع)، وترى الفقيه العادل الولي بالنيابة عن المعصوم (ع) منصوباً من طرفه، والنتيجة إذن أن مشروعية الولاية السياسية للفقيه فرع من مشروعية الولاية السياسية للأئمة (ع).

والروايات الدالة على النصيحة لأئمة المسلمين وطلب الخير لزعمائهم كلّها تؤكد أيضاً على عنصر الإشراف والرقابة على السلطة السياسية، فجميع الناس في التعاليم الإسلامية متساوون أمام القانون، ويتمتع آحاد المسلمين بحقوق متساوية متكافئة، بل حتى إمام المسلمين ليس لديه أي امتياز خاص على أضعف أفراد المجتمع الإسلامي، وهذه الأصول تمثّل أرضيةً خصبة ومساعدة للاستفادة من الديمقراطية بوصفها منهجاً وأسلوباً في بنية الدولة الدينية الإسلامية.

لكن لا يصح الاستغراق في الجوانب الإيجابية للديمقراطية، إذ لابد من الالتفات إلى مخاطرها وآفاقها أيضاً، ومن هنا لابد من التركيز على هذه الآفات وتنظيم الأمور بحيث تبلغ الحد الأقل الممكن لها؛ وذلك عند تقديم أنموذج إسلامي ديمقراطي.

آفات الديمقراطية

جوهر الديمقراطية مشاركة الشعب والاستفادة من آرائه في إدارة المجتمع والمجالات المختلفة أيضاً، لكن الحكومات الموسومة اليوم بالحكومات الديمقراطية ابتعدت ــ ولأسباب عديدة ــ عن هذا الهدف، ولا يعبر ما يجري في الكثير منها عن ديمقراطية واقعية.

ويستنتج بعض المفكرين الغربيين ــ مؤكّداً على هذا الواقع ــ أن الديمقراطية الواقعية أمرٌ غير ممكن، ومع هذا الفاصل عن الأنموذج الديمقراطي الكلاسيكي تصبح الحالة الراهنة أكثر قرباً من

فالديمقراطية ــ بوصفها أسلوباً ومنهجاً ــ ذات أصول وقبليات أيضاً، بيد أن هذه الأصول لا تتنافى وأصول ديننا وتعاليمه، ذلك أن هذه الديمقراطية ــ كما أكّد ذلك فرناندو كاردوزو ــ تعبّر عن ميكانيزم عارٍ عن أي نوع من الأهداف الاجتماعية والتاريخية، بخلاف الديمقراطية الحاملة لقيم ومفاهيم، فإنها ترمي إلى أهداف اجتماعية وتاريخية خاصة[1].

وتمثل الديمقراطية ذات النوع الأول طريقاً لإخماد النزاعات السياسية، وإشاعة أجواء البحث والمناظرة والتفاوض، وتوزيع السلطة السياسية توزيعاً سلمياً، والوصول إلى الاتفاق والإجماع، كما أنها تؤدي إلى تجنّب الفوضى والاعتداء، وهذه الديمقراطية تعتمد أصولاً من قبيل تساوي أفراد الشعب في إبداء الرأي في ما يتعلّق بمصيرهم، وضرورة مشاركتهم في تحديد هذا المصير، وحرية الشعب في إبداء رأيه في الأمور السياسية والاجتماعية، وهذا النوع من الأصول ينسجم وتعاليمنا الدينية. وكما أشرنا، في الفصل الثالث، فإن النظام السياسي الإسلامي يؤكّد على عنصر المشاورة مع الأمة بشكل ملحوظ جداً، كما أن أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(1) فرهنگ ودموكراسي: ٢٢، كي آرمه، مرتضى ثاقب فر، انتشارات ققنوس، طهران، ١٩٩٧م.

للأصول والقيم والقوانين الإسلامية؟

تتمتع الديمقراطية ـــ بوصفها أسلوباً ومنهجاً ـــ بقدرة فائقة على التكيف، ويمكن تخصيص توظيفها بموارد معينة، فأحياناً قد يجري استخدام هذا المنهج والعودة إلى الرأي العام مباشرةً بغية اتخاذ قرارات، فيما يعمد أحياناً أخرى إلى الأنموذج التمثيلي وانتخاب الخبراء وممثلي الشعب، لكن بعض الحالات تتجاوز القضية فيها أخذ الرأي وتفعيل رأي المقترعين، فمثلاً، لا يمكن في النظام الإسلامي سلب الشرعية عن قوانين الشرع أو عن بعض الأصول الأخلاقية والقيمية أو وضعها جانباً على أساس مبدأ الديمقراطية، كما هو الحال في الفكر المدرسي الليبرالي الذي لا يسمح للديمقراطية بحذف أو إلغاء بعض أصول الليبرالية العامّة وقيمها. أما الديمقراطية التعددية التي تقوم على دعامة فكرية خاصة، وتعبر عن نظرية المجتمع المدني المعاصر فلا يمكنها التناغم والانسجام مع الإسلام ومبانيه، وقد عالجتُ هذا البحث في كتابٍ مستقلٍّ تحت عنوان "المجتمع الديني والمدني"، ويمكن للراغبين في الإطلاع على هذا الموضوع الرجوع إلى هذا الكتاب[1].

---

(١) جامعه ديني جامعه مدني، الفصل الثاني والثالث، أحمد واعظي، بزوهشگاه فرهنك وانديشه اسلامي، طهران، ١٩٩٨م.

ويمكن الرجوع إلى الكتاب بنصّه العربي، ترجمة حيدر حب الله، نشر دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، (المترجم).

في القرارات وتوزيع السلطة السياسية تقبل التقيّد بمجموعة أصول وضوابط، وعدم السماح ــ بالتالي ــ بإعمال رؤى الأكثرية ورغباتها بشكل مطلق ولا محدود، وهذا معناه ممارسة الديمقراطية المضبوطة والمحددة سلفاً، ويصرّح بعض المفكرين الليبراليين بأن الديمقراطية التي تعني الإرادة اللامحدودة للأكثرية لا يمكن القبول بها، فعلى الحكومات الديمقراطية تحاشي التصادم ما بين الحرية والقانون، كما أن إعمال نظر الأكثرية ضروري التأطّر بإطر القانون العام، وليس للأكثرية الحقّ في كسر هذا الحريم القانوني وخرقه، ومن وجهة نظر فريدريك هايك، الليبرالية هي التي تعين نوعية هذه القوانين، أما الديمقراطية فإنها تعبر عن مجرد أسلوب في اتخاذ القرارات والتشخيص داخل نطاق هذه القوانين العامة[1]. فما دامت الليبرالية تأبى تحمّل الديمقراطية كأسلوب غير محدود ولا قيد له، وتريد تحديدها وضبطها في إطار القيم والأصول والقوانين التي ترسمها هي، فما هو الإشكال في اعتراف الدولة الدينية المبنية على ولاية الفقيه بالديمقراطية الخاضعة

---

(١) The constitution of liberty, F.Hayek, London, Routledge and Kegan Paul p. ١,٣.

Law, Legidlation and Liberty, F.Hayek, vol ٣, London Routledge and Kegan Paul.

طريق الفئوية والنّوعيَّة، وبنظرة مثالية فإن المجتمع المدني ليس له إيقاع خاص وإنما هو إيقاع الإيقاعات بحيث تملك كافة الإيقاعات مجال العزف فيه، وهذا التصوير الليبرالي يرحب بكافة الإيديولوجيات، ولا يضيق المجال أمام أي منها، لكنه في الوقت نفسه لا يعترف بأيّ منها كأمر نهائي، وبناء عليه اتخذت الليبرالية في أطروحة المجتمع المدني في عالمنا المعاصر وضعيةً هجوميةً قبال كافّة الأيديولوجيات الأخرى"(١).

انسجام الإسلام والديمقراطية

وبمقتضى هذا التعريف المجمل جداً للتفاسير المختلفة للديمقراطية يفسح لنا مجال مناسب وتتهيَّأ أرضية مساعدة للبت في العلاقة ما بين الإسلام والديمقراطية، فإذا أريد من الديمقراطية ذاك الأسلوب الذي يهدف إلى المشاركة السياسية للشعب، ونفوذ إرادته في توزيع السلطة السياسية، والاستفادة من وجهة نظره في المشاريع بشكل مباشر أو غير مباشر عن طريق البرلمان وانتخاب الممثلين، فإننا نرى أنّه ليس ثمة مانع جدّي أمام التوفيق بين الديمقراطية والدين.

فالديمقراطية ــ بوصفها منهجاً وأسلوباً ــ التي تعني التدخل

---

(١) The civil society argument PP ١٦٢, ١٦٣, published in Theorizing citizen ship ed by Ronald Beiner, state university of New York Press.

في القرارات السياسية والاجتماعية المهمَّة والكبيرة، تختصر مجال تدخله في تعيينه فئةً من النخب، ولا يرى هذا النوع من الديمقراطية التعدديةَ المعرفيةَ ونسبيةَ الحقيقة وأن أي فكر ودين لا يحظى بالحقانية المحضة، وذلك على خلاف الديمقراطية التعددية التي تبنى على أسس فلسفية ومعرفية خاصة.

لقد شكّل أنصار الديمقراطية التعددية تياراً جديداً في الفكر الليبرالي الكلاسيكي أبدى يأسه وإحباطه من ديمقراطيات القرن العشرين التقليدية والتي انتهت بالفاشية والنازية والشيوعية، وهم بصدد البحث عن أنموذجٍ جديد للمجتمع المدني (civil society)، أنموذجٍ لا تحكمه أيديولوجيةٌ خاصةٌ، وإنما التعددية الكاملة على مستوى كافة الساحات والميادين المختلفة. يقول ميشال فالزر: "من وجهة نظر المعتقدين بهذه الفكرة، ترتبط كيفية النشاط السياسي والاقتصادي والثقافي للبشر بطاقة حياة العلاقات الإنسانية، وهي علاقات تتبلور في ضوء تقوية المجتمع المدني والدفاع عن تلوّن الفئات والتيارت والجمعيات المختلفة وتنوعها ورفض الطابع الخاص، والعضوية في أطروحة المجتمع المدني تصبح ذات أصالة وموضوعية عندما تكون داخل فئات وتيارات متعددة، وعلى كافة الأفراد السعي لكي يكونوا أعضاء في فئة أو مجموعة من الفئات الاجتماعية المختلفة، إن الوصول إلى حياة جيدة إنما يكون في ظل الترويج لثقافة عضوية الفئة، والسعي للوصول إلى الأهداف والمصالح الشخصية والفردية عن

من الديمقراطية فيه الأنموذج الأفضل لها، والضمانة الأجدر للحيلولة دون تمركز السلطة وتشكّل دولة مستبدّة، وحيث إن هذا القسم من الديمقراطية يمثل أساس مبنى المدافعين عن أطروحة المجتمع المدني الحديثة فإننا سوف نتعرض له قريباً ونركز بحثنا عليه.

أما ديمقراطية الشراكة فتقف مقابل الديمقراطية التعددية، وتصبّ جلّ انتقاداتها على تغاضي أنموذج التعددية في الديمقراطية عن إسهام الدولة وعن نصيبها في الديمقراطية، فيما يركز نظره على الأحزاب والجماعات والفئات الاجتماعية المتنوعة.

وتفكّر ديمقراطية المشاركة في تنشيط العمل بغية زيادة معدّل مشاركة الشعب، وترى مشكلة الديمقراطية الرئيسة في انخفاض حجم المشاركة الشعبية، ومن وجهة نظر أنصار هذا النوع من الديمقراطية لن يحظى الشعب بالحرية ويتمتع بالمساواة حقيقةً من الناحية السياسية إلا إذا أصبح المواطن ناشطاً سياسياً، وهم يرون الديمقراطية التمثيلية أشبه شيء بالديمقراطية المباشرة.

إذا قمنا ـــ بغية أخذ أنموذج ـــ بمقابلة نوعين من الديمقراطية كالنخبوية والتعددية فسنستنتج بشكلٍ واضح أن الديمقراطية النخبوية تحظى بقدر أقلّ من الأصول والمباني الفلسفية والنظرية، فكلتاهما تركّز على حقّ إبداء الرأي والمساواة في الآراء وضرورة مشاركة الشعب، لكن الديمقراطية النخبوية،ونتيجة اعتقادها بتسامح الشعب

ومشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات، وهي توجهات يرى الكاتب أن واحداً منها فقط يبني ويصر على أسس خاصة من قبيل نسبية المعرفة والتعددية المعرفية، وهذه التوجّهات الأربعة هي:

١ ــ النخبوية (elitism).

٢ ــ التعددية (pluralism).

٣ ــ الشّراكة (corporatism).

٤ ــ المشاركة (participatory)[١].

ويرى الأنموذج الديمقراطي النخبوي عدم قدرة الأفراد وآحاد الشعب على اتخاذ القرارات بشكل واعٍ ومستدلٌ في الكثير من الأمور، ولذلك فإن مشاركتهم لابد من أن تتحدد في دائرة تعيين فريق من النخبة للحكم، والقدرة على إدارة المجتمع إنما تكون عن طريق هذه النخب، وبالتالي فرأي الشعب إنما ينحصر في إطار تعيينه من هذه النخب يمكن أن يكون مؤثراً وفاعلاً.

أما الديمقراطية التعددية فإنها تهدف إلى عدم وجود قوة قاهرة ومتسلطة، ويتركب نظامها السياسي من فئات وأحزاب وجماعات مختلفة ضمن ميول ورغبات وطبائع متنوّعة، ويرى أنصار هذا النوع

---

(١) Cotemporary Political Ideologies P٢٩.

الثامن عشر ــ ترى أن الخير العام (common good) أمرٌ قابلٌ للتحديد والتشخيص من جانب الأفراد العاديين، إن الإرادة العمومية التي تعني توافق أكثرية أفراد المجتمع ترادف الخير والرفاه والسعادة العامة، ووفقاً لذلك تنقسم أي واقعة اجتماعية وبسهولة إلى الجيدة والسيئة، ذلك أن الخير العام أمر محدد قابل للإدراك من قبل الجميع، والإرادة العمومية ورأي الأكثرية كاشفان عن هذا الخير، لقد بنيت فلسفة الديمقراطية في هذا القرن على مبدأ الرّبح لدى بنتام وغيره، وكما في عالم الاقتصاد كذلك في عالم السياسة ساد الاعتقاد بأن الشعب أفضل حاكم في منافعه ومصالحه، وهو ما يجر إلى تحقق المصالح العامة، ذلك أن المصلحة العامة تمثّل حصيلة التشخيصات الفردية والجزئية[1].

أما في العالم المعاصر، فقد رفضت النظرة القيمية للديمقراطية بشكل كامل، فلم يعد هناك من يتصوّر أن انتخاب الأكثرية يرافق انتخاب الخير أو المصلحة العامة للمجتمع أو الاصلح، فالنازية الألمانية والفاشية الإيطالية والشيوعية الروسية والمعسكر الشرقي تم وصولها إلى السلطة برأي الشعب، وقد خلقت فظائع واختناقات كثيرة للبشرية، فهناك اليوم أربعة توجهات أساسية في ما يخص الديمقراطية

---

(١) راجع كابيتاليسم سوسياليسم ودموكراسي: ٣١٥ ــ ٣٢٩، جوزيف ا. شومبيتر، حسن منصور، انتشارات دانشكاه طهران، ١٩٧٥م.

توافق عليها أشكال الديمقراطية كافة، أما التعددية المعرفية والاعتقاد بنسبية الحقيقة فلا تعدّ من المباني المشتركة للتصوّرات المختلفة عن الديمقراطية، وإنما تفي بدور البنية التحتية لبعض أنواعها فقط.

ولابد من الاعتراف بأن التفاسير المتنوِّعة والمتعدِّدة للديمقراطية يمكن تقسيمها إلى مجموعتين هما:

المجموعة الأولى: وهي التي تختص بتلك الرؤى التي تعدُّ الديمقراطية مجرّد منهج وأسلوب لتوزيع السلطة السياسية والترتيبات الشكلية لاتخاذ القرارات، أو على أقصى تقدير لمنح شرعيّتها.

المجموعة الثانية: وتشمل الرؤى التي تعدّ الديمقراطية قيمةً ومنهج حياة ذا أصول وقيم خاصة، ووفق هذا التصور، لا تبقى الديمقراطية أسلوباً من أساليب إدارة المجتمع والنظام السياسي تحوز على إقبال أكبر وتوفيق أكثر، بل تتحوّل إلى نمط من السلوك الاجتماعي والمنهج الحياتي يختص نفسه بأصول ومبانٍ فكرية وأخلاقية وقيميّة تفرضه وتوجبه.

أما بالنسبة للحكم في ما يتعلّق بالتناغم ما بين الديمقراطية والإسلام فلابد لنا من أن نبين أولاً: تفسيرنا وتصوّرنا الخاصَّين للدِّيمقراطيَّة المنظورة، وثانياً: هل أن الديمقراطية المنظورة مجرّد أسلوب أو أنها فلسفة اجتماعية مبنية على قبليات وتوجيهات خاصة؟

كانت الديمقراطية الكلاسيكية ـــ التي تعبر عن رؤية القرن

وتسمّي الكثير من الأنظمة السياسية نفسها اليوم ديمقراطيةً بسبب ما تحمله الديمقراطية من مضمون إيجابي، وذلك رغم ضعف الدور الديمقراطي فيها، والعناصر الأساسية للديمقراطية المعاصرة ــ أو على الأقل تلك التي تحوز على أهمية خاصة ــ هي:

١ ــ مشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات.

٢ ــ النظام البرلماني (التمثيلي).

٣ ــ حكم القانون.

٤ ــ نظام الانتخاب (حكم الأكثرية).

٥ ــ درجة من المساواة بين المواطنين.

٦ ــ درجة من اختيار المواطنين وحريتهم(١).

إن التوجهات المختلفة للديمقراطية ونماذجها المتعددة تشترك في نقطة واحدة، وهي مشاركة المواطنين في اتخاذ القرار، وهذه النتيجة المشتركة يمكن بناؤها على أصول ومبانٍ متنوعة ومختلفة لا تشترك مع بعضها إلا في بعض الأرضيات، فحق الانتخاب وتساوي حقوق المواطنين في إبداء الرأي ــ مثلاً ــ من جملة هذه المباني المشتركة التي

---

(١) Contemporary Political Ideologies, P٢٧, Lyman tower sargent, wads worth Inc١٩٩٠.

تفسيرات الديمقراطية

يدلل حضور الديمقراطية في كلمات الاشتراكيين والليبراليين والمحافظين والفاشيين، واعتقادهم أنّهم مثال للديمقراطية، على مدى الاهتمام والتقدير لهذه المفردة، وضرورة تحرّي معناها وتحليله، فما يجري تداوله من تعابير الاشتراكية الديمقراطية والديمقراطية الصناعية والليبرالية الديمقراطية، وأمثال ذلك، يرشد إلى عدم وجود فهمٍ موحّد وبسيط للديمقراطية، فهناك نظريات ونماذج متعددة للديمقراطية يعكس كل واحد منها مجموعةً من القبليات الفلسفية الخاصة، وإلى جانبها مجموعة من العقائد الأيديولوجية المتعلقة بزمان حاكمية الشعب لنفسه وكيفيتها وسببها.

للديمقراطية معنى سيال، ففي أكثر نقاط الأرض تتحقق الديمقراطية مع تمايزات، وتترافق وأيديولوجيات سياسية مختلفة، وهذا ما يدلل على أنّها لا تملك مضموناً واحداً متفقاً عليه من قبل الجميع، بل إنها اكتست صبغة خاصة نتيجة التعقيدات والتحوّلات الاجتماعية لمجتمعات مختلفة[1].

---

(1) Political Ideologies, P٢٧٧،٢٨١.

اتضاح الحقيقة والاعتقاد بسيّاليتها بين البشرية قاطبةً، فإذا رأى دينٌ أو مذهب نفسه الحق والحقيقة ومظهرهما فيما بقية الأديان باطلاً وكفراً وشركاً وضلالاً، فلن يعود هناك مجال للحكومة الديمقراطية، ويرى الإسلام نفسه ـــ استناداً إلى الآيات القرآنية ـــ الدين الوحيد الصحيح، فهذه الآيات تتناقض بصراحة مع الديمقراطية **﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلالُ﴾** (يونس: الآية٣٢)، **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾** (آل عمران: الآية٨٥)، وكذلك الآيات الواقعة في بداية سورة التوبة تعدّ من جملة الآيات التي تتعارض واختيارية الإنسان هنا"[١].

وقبل الحكم على العلاقة بين الدين والديمقراطية من الضروري القيام بتجوالٍ ما بين التفاسير والتصوّرات الممكنة للديمقراطية نفسها، وهو أمر يساعدنا على الحكم في قضية إمكانية الانسجام بين الدين والديمقراطية بشكل واضح وجلي، وما أكثر ما نكون مضطرين للحكم بعدم إمكانية الجمع بين بعض تفاسير الديمقراطية وبين الإسلام، لكننا نرى ـــ وفي الوقت نفسه ـــ انسجام تفسيرٍ ما للديمقراطية مع الإسلام والدولة الدينية.

---

[١] مدارا ومديريت: ٥٢٥ ـــ ٥٢٦.

قد سلبنا انتشار الحق نفسه[1].

لقد أشير، في هذه العبارة، إلى أصلين اثنين بوصفهما مبنيين للديمقراطية:

الأول: التعددية المعرفية، أي أن البشر ليس لهم طريق لكشف الحقيقة، ولا يمكن التمييز الواضح بين الحق والباطل، كما أنه ليس ثمة سبيل لاعتبار بعض الأفكار والعقائد والأديان باطلة.

الثاني: الديمقراطية حرّية الفكر والبيان، وإمكانية اختيار العقائد والأفكار، وهي حرية تكتسب أساسها ومبناها من الأصل الأول، أي التعددية المعرفية، ومن دون الاعتقاد بهذه التعددية لن يكون هناك إمكانية للدفاع عن الحرية الفكرية المطلقة وحرية التعبير بشكل محكم.

هل ينسجم هذا الفهم للديمقراطية مع الأسس والتعاليم الإسلامية أو لا؟

من وجهة نظر الكاتب المتقدّم، لا يمكن الجمع بين الإسلام والديمقراطية، فهو يقول: "واحدٌ من المباني المعرفية للديمقراطية عدم

---

[1] مدارا ومديريت: ٥٢١ ــ ٥٢٢، مقالة بارادوكس إسلام ودموكراسي، حميد بايدار، انتشارات صراط، ١٩٩٧م.

في رؤاهم إلى مثُل وغايات معينة على هذا الصعيد.

ويحكم بعض الكتّاب المعاصرين ــ انطلاقاً من ارتكاز الديمقراطية على أصول ومبانٍ خاصة ــ بعدم الانسجام ما بينها وبين الإسلام فيقول: "لا يمكن قبول مبدأ الجمع بين الإسلام والديمقراطية نظراً للأدلة الآتية، بل لا يمكن أساساً الجمع بين الإسلام والديمقراطية إلا إذا تمّت علمنة الإسلام تماماً، فواحدٌ من الأصول النظرية للديمقراطية اعتبار الإنسان جائز الخطأ، وهو أصل مبنيٌّ بدوره على أساس آخر وهو أن الإنسان موجود مختار. إن وقوع الخطأ والاشتباه والضلال من الإنسان كلّها شواهد الاختيار فيه، وكلّما كانت الأهداف وطرق الوصول متنوّعة ومتعددة أضافت إلى الحياة الغنى، وفتحت للإنسان فرصاً جديدة، وإذا كانت الأهداف وطرق الوصول إليها متنوعة متعددة، وأعطي الإنسان مجال اختيار الطريق والهدف فستتحقق في هذه الحالة الحرية وتتبعها الديمقراطية، إن أهم تجلّي لاختيارية الإنسان هو عالم الفكر والعقائد، ومن هنا كان لابد من أن تكون لديه فرص التواجه مع الأفكار والرؤى المتعارضة، والقيام بنفسه باختيار الفكر الأصح عنده بكامل حريته، إنه حرٌّ في انتخابه ديناً من بين الأديان أو حتى في اختياره اللاّديني، وبسبب عدم اتضاح الحقيقة وانتشارها بين البشرية جمعاء يعد أي اختيار مزيجاً مركباً من الحقيقة وعدمها، وبناءً عليه فإذا عددنا فكراً ما فكراً باطلاً، ومنعناه نظراً لذلك، فإن هذا معناه أنّه من الممكن أن نكون

الفرنسية عام ١٧٨٩م)، لقد بنيت الثورة الأمريكية على أصول العقد الاجتماعي التي دوّنت من جانب مفكرين من أمثال توماس جفرسون، وقد كتب دستور الولايات المتحدة عام ١٧٨٧م، ولعب الدور الأكبر في تحويل البنية الحكومية إلى بنية ديمقراطية[1].

وبناءً عليه، ترتبط النظرة الحديثة للديمقراطية بعصر الحداثة، وتصنّف كظاهرةٍ جديدةٍ ومستحدثة، وأمّا ما كان يسمّى في الماضي بالشورى والبيعة ــ وهو ما شاهدناه في مرحلة صدر الإسلام ــ فهو مغاير للأشكال والنماذج الحديثة للديمقراطية، ومن هنا لابد من تقييم العلاقة بين الدين والديمقراطية بالتعرّف على الأبعاد المختلفة لهذه الظاهرة الحديثة.

لا يمكن اعتبار الديمقراطية أيديولوجيةً سياسيةً على غرار الاشتراكية والليبرالية والفاشية؛ إذ ليست مجموعةً من الأفكار السياسية المتعلقة بأدوات وغايات تنظيم العمل الاجتماعي، وإنما مجرّد توصيف خاص للحكومة وتوزيع معين للسلطة السياسية داخل هذا النظام، وبناء عليه ترافق الديمقراطية أصول ومبانٍ خاصة، ويقرأ المدافعون عنها الإنسان والمجتمع والسياسة قراءةً خاصة، كما يهدفون

---

(١) Political Ideologies, P٢٧١, Andrew Heywood, st.martin;s press Newyork١٩٩٢.

والارتباط بمصيره، وتحرق قلبه دائماً على الإسلام والمسلمين، ودوام الحضور في الساحة، وفي عمق الأحداث السياسية والثقافية والدينية للمجتمع.

وخلافاً لتصورنا، يرى بعضهم أن لا انسجام أبداً بين الإسلام والديمقراطية، وأن أطروحة الجمهورية الإسلامية والجمع ما بين دينية المجتمع وديمقراطيته يستبطنان نوعاً من التناقض الداخلي الذاتي، ويحتويان ــ بالتالي ــ على خطأ منطقي، فروح الإسلام والدولة الدينية وجوهرهما يتنافيان مع أصول الديمقراطية والجمهورية ومبانيهما.

مفارقة الإسلام والديمقراطيّة

بالرغم من أن دولة المدن اليونانية تعد منشأ مفهوم الديمقراطية، وتمثل الدولة التوأم للمشاركة المباشرة للشعب، لكن هذا النظام الحكومي لم يحظَ باستمرارية معتدّ بها، بل كان منذ ذاك الوقت محطّاً لردود فعل سلبية من طرف فلاسفة كبار من أمثال أرسطو وأفلاطون، أما الأنظمة الديمقراطية الغربية فليست ذات ماضٍ تاريخيٍّ طويل، ولابد من البحث عن جذورها في التحولات التدريجية التي وقعت عقب عصر النهضة.

يعود الفهم الجديد للديمقراطية إلى الثورات السياسية أواخر القرن الثامن عشر الميلادي (الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م والثورة

لمعاييرنا الدينية ــ بوصفها أداةً من أدوات قبول السلطة السياسية فقط لا أداةً لمشروعية هذه السلطة، فعلي (ع) كان صاحب ولاية طوال خمسة وعشرين عاماً جلسها في بيته، بل لم تكن ثمة ولايةً سياسية مشروعة غير ولايته، لكنه كان فاقداً للقبول لسبب من الأسباب سواء أكان الرعب أم الجهل أم طلب الدنيا.

ويكفينا هذان الأنموذجان لإثبات مدّعانا، وهو أن الدولة الدينية لا تتناغم مع كافة أشكال الديمقراطية، فبإمكان الشعب المشاركة في توزيع السلطة السياسية والإشراف والإسهام في الأمور الاجتماعية المختلفة وممارسة النشاطات والفعاليات على هذه الأصعدة، وذلك في إطار الشريعة وقبولها وبالاتساق والأصول والقيم الإسلامية والاعتراف بولاية الفقيه بوصفها لُبّ الدولة الدينية ، وعليه فهناك مجال في الدولة الولائية لبروز الأحزاب والفئات والجماعات والمطبوعات الحرّة التي تمثل مظاهر النشاط الشعبي والمدني.

إن نشاط الشعب ضمن أطر الإسلام والدولة الدينية وأصولها وقيمها ليس مجرد خيار بل ضرورة، فالمسلم ــ بحكم إسلامه وطبقاً لوظائفه الدينية ــ مكلّف بالاهتمام بأمور المسلمين، وإرادة الخير والنصيحة لهم في ما يتعلق بقادهم وزعمائهم، كما أنه مطالب بالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإشراف على نشاطات رجال الدولة وأصحاب السلطة السياسية، وهذه المهمات القيمة والحساسة تتطلب من كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي إبداء الحساسية

النواحي الدينية، وقد كان تصوّر المدوّنين لهذا الدستور ـــ وعلى رأسهم مؤسس الجمهورية الإسلامية ـــ أن المشاركة الشعبية والنواحي المدنية للدولة لا تحول أو تضيّق من حاكمية الدين والالتزام بتعاليم الشريعة.

وفي الواقع، فإن الدولة الولائية تتحمّل نوعاً معيّناً من الديمقراطية والمشاركة الشعبية، ولا تنسجم مع أنواعها كافّة، وقد ألقت هذه الحقيقة بظلالها على دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فعلى سبيل المثال: تكتسب الشريعة والفقه الإسلامي في الدولة الدينية المبنية على ولاية الفقيه موقعاً وشأناً يتجاوزان القانون والدستور، بمعنى أنه لا يمكن لا لرأي الشعب ولا لممثليه إلغاء أي قانون من قوانين الشريعة أو نسخه أو إبطاله، كما أن النواحي المدنية للدولة الدينية لابد لها من أن تخضع لأطر الشريعة ولا تتجاوزها.

أنموذج آخر على هذا الموضوع هو مبدأ مشروعية الدولة الولائية، فكما تمت الإشارة من قبل، تنبثق مشروعية ولاية الفقيه من الروايات والأدلة الشرعية لا من رأي الناس وترحيبهم، وحاكمية الدين والعدالة وكون الفقيه العادل والمدبر هو من بيده السلطة السياسية أمران مشروعان ومطابقان للدين سواء قبل الناس هذا الأمر أم أعرضوا عنه ورفضوه، فرأي الناس وترحيبهم لا يعطي الحقانية لولاية الفقيه وحاكمية الدين، كما لا يعين مشروعيتهما، وإنما يؤثر ـــ صرفاً ـــ في قبول هذه الدولة، إننا ننظر إلى الديمقراطية ـــ وفقاً

مكانة الشعب في النظام الولائي

تمثّل الدولة الولائية شكلاً من أشكال الدولة الإسلامية، وهي دولة ترى ــ علاوةً على الاعتراف بمرجعية الدين والتعاليم الدينية في مختلف الميادين الاجتماعية وضرورة تناسب الأمور كافة مع الأهداف والقيم الدينية ــ أن انسجام المجتمع وهدايته يتمّان عن طريق القيادة العادلة والفقهيَّة، إن الحكومة الولائية في شكلها النظري ليست حكومة الفرد والأمزجة والميول الشخصية وإنما هي حكومة الدين والعدالة.

للوهلة الأولى، لا يرى الإنسان منافاةً ولاإنسجاماً بين حكم الدين والعدالة على المجتمع وبين مشاركة الناس في تدبير أمورهم وترشيدها، إن استقرار الولاية والسلطة السياسية للمجتمع الإسلامي بيد الفقيه العادل، والخضوع والالتزام من قبله وبقية أفراد المجتمع للتعاليم الإسلامية، وضرورة اتباعه وأفراد المجتمع الحكم الولائي لا يمنع حق الناس في المشاركة في تعيين أعضاء بعض مؤسّسات السلطة السياسية، بل وحتى في انتخاب ولي الأمر نفسه.

لقد تبلورت فكرة الجمهورية الإسلامية على أساس الانسجام والتناغم ما بين الدولة الدينية والمشاركة الشعبية، ففي دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية تتآلف النواحي المدنية للدولة مع

واجبٌ شرعيٌّ، والمخالفة لها ـــ كما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة ـــ في حكم تكذيب الأئمة والرد عليهم، وهو على حد الشرك بالله، بيد أن التبعية والطاعة النظرية ليست واجبةً شرعاً، فالفرد في المجتمع الإسلامي يمكنه أن يملك فكراً ونظراً خاصين في كافة المسائل، لكن في الحالة التي يصدر فيها ولي الأمر حكماً حكوميًّاً، ويدعو الجميع إلى طاعة هذا الحكم فإن التبعية العملية وعدم إحداث شرخ في صفوف المجتمع يصبح أمراً لازماً، بالرغم من أن هذا الفرد يمكنه ـــ في عالم الفكر والتأمل ـــ أن يحتفظ لنفسه برؤية خاصة ووجهة نظر شخصية، وليس من الضروري تخطئة فكره ورأيه الخاص، كما يمكنه أن يتخذ أي موقف مخالف لموقف الولي الفقيه ما لم يكن موقفاً عملياً بحيث يقتصر على مجرد التفكير وإبداء الرأي. والحكم الولائي ليس حكما ظاهرياً بحيث لو ثبت خلافه بنظر شخص من الأشخاص سقط عن اعتباره، بل هو نظير حكم القاضي؛ حيث يكون لازم الإجراء، فلو حكم القاضي وفقاً للموازين القضائية فعلى الفرد أن يقبل بهذا الحكم حتى لو رأى نفسه محقاً في موقفه في عالم الواقع[1].

---

(1) راجع ولاية الأمر في عصر الغيبة: ٢٦٥ ـــ ٢٦٨، وكذلك الحوار مع آية الله السيد كاظم الحائري في فصلية "علوم سياسي" السنة الأولى، العدد الأول، صيف ١٩٩٨م، ص ٣٢ ـــ ٣٣

٤ ـــ إن المصلحة التي ينشأ عنها الحكم الولائي هي مصلحة حفظ النظام وكيان الإسلام ومجتمع المسلمين، وهي تغاير ما يطرحه الأخوة من أهل السنة تحت عنوان الاستحسان أو المصالح المرسلة، فالاستحسان والمصالح المرسلة تعدّ أساساً للاجتهاد وإصدار الحكم في ظرف عدم وجود النص، وهو أمرٌ أعم من مصلحة حفظ نظام المسلمين والحكومة[١].

٥ ـــ المراد من الولاية المطلقة للفقيه مغايرٌ تماماً لاصطلاح "المطلقة" (absolutism) في الفلسفة السياسية، فالدولة المطلقة ترادف والاستبداد والدكتاتورية وإعمال السليقة الشخصية وعدم الضابط والقاعدة في ممارسة الحكم وإدارة المجتمع، أما الولاية المطلقة فهي رعاية مصلحة الإسلام والمسلمين وحفظ كيان المجتمع الإسلامي في كافة الأحوال، وهذه الرعاية من الأهمية بحيث إن الأحكام الشرعية لا يمكنها ـــ هي أيضاً ـــ أن تشكّل مانعاً عنها، وعليه فالإطلاق الموجود في الولاية يعني عدم التقيد بحصار الأحكام الشرعية.

٦ ـــ إن الطّاعة والتبعية العملية للأحكام الولائية لولي الأمر

---

(١) لقد تعرض كاتب هذه السطور، في مقالة تحت عنوان: "الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي"، نشرت في أعمال المؤتمر الدولي الثامن للوحدة الإسلامية عام ١٩٩٥م، لأبعاد هذا الموضوع، وقد تمّ بيان جملة أمور تتصل بموقع الاستحسان والمصالح المرسلة في فقه أهل السنة.

للإسلام بل مقدَّمٌ على بقية الأحكام الأولية، فإن الفقيه ليس مضطراً ـــ لإصدار الحكم الولائي ـــ إلى انتظار طروء واحد من العناوين الثانوية، بل لو اقتضت مصلحة حفظ النظام فبإمكان الفقيه إصدار الحكم الولائي حينئذٍ.

٢ ـــ إن صدور الحكم الحكومي منوطٌ بمصلحة حفظ النظام والمسلمين، فمن وجهة نظر الإمام الخميني، عندما يتزاحم ويتنافى حكم من الأحكام الشرعية الأولية مع مصلحة حفظ النظام، فإن مصلحة حفظ النظام تقدّم ـــ دائماً ـــ على مصلحة الحكم الشرعي وملاكه، والفقيه صاحب الولاية يملك الحق في الحكم وفقاً للمصلحة التي شخّصها حتى لو لم يكن هناك حرج أو ضرر أو اضطرار في البين.

٣ ـــ إن التقنين الولائي وإصدار الحكم الحكومي ليس شارحاً للحكم الشرعي من جانب الفقيه، إذ إنّ الحكم الولائي مغايرٌ أساساً للحكم الشرعي الثابت، فهو إنشاءٌ يقوم به الولي الفقيه، وتجب طاعته على أساس لزوم طاعة الحاكم لا على أساس أنه حكم شرعي استنباطي لهذه الواقعة[1].

---

[1] الرسائل: ٥١، الإمام الخميني، قم، اسماعيليان.

١ ــ تنقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين هما: الأحكام الأولية والأحكام الثانوية، أمّا الأحكام الأولية فهي الأحكام التي تترتب على الأفعال والموضوعات بمقتضى الطبع الأولي، ومن دون عروض عنوان خاص عليها، وذلك من قبيل وجوب الصلاة وحرمة السرقة وحرمةً أكل لحم الميتة ووجوب الوضوء للصلاة الواجبة.

أما الأحكام الثانوية فهي الأحكام التي تترتب على موضوع أو فعل على أثر طروء عنوان من العناوين الخاصة من قبيل الضرر والحرج والاضطرار والإكراه التي تقوم بتغيير الحكم الأولي لهذا الموضوع، فمثلاً يعدّ أكل لحم الميتة في حال الاضطرار حلالاً، كما يرتفع وجوب الوضوء حالة الحرج والضرر.

إن حفظ النظام والحكومة وجواز صدور الحكم الحكومي من قبل الولي الفقيه ليس من الأحكام الثانوية، من وجهة نظر الإمام الخميني (قده)، ومعنى كون الحكومة من الأحكام الثانوية هو أن الفقيه يمكنه في صورة واحدة إصدار حكم ولائي مخالف للأحكام الأولية للإسلام، وذلك فيما إذا كان الحكم الأولي محرجاً أو مضرّاً أو كان هناك ظرفٌ اضطراريٌّ ما، ففي هذه الحالات وبموجب طروء العناوين الثانوية (الحرج والضرر والاضطرار) يسقط الحكم الأولي في حدّ نفسه، ما يؤمّن الأرضية للحكم الولائي.

أما لو كان الحكم الولائي وحفظ النظام من الأحكام الأولية

ويصرّ الإمام الخميني على أن الدولة الإسلامية من الأحكام الأولية في الإسلام، وأن حفظها هي والنظام من أهم الواجبات الإلهية، كما أنه مقدم على بقية الأحكام الأولية، لقد ذكر (قده) في رسالة وجهها إلى قائد الثورة آية الله الخامنئي أن "الحكومة ــ بتلك الولاية المطلقة التي جعلت للنبي الأكرم من الله تعالى ــ من أهم الأحكام الإلهية، وهي مقدمةٌ على كافة الأحكام الفرعية، فإذا كانت صلاحيات الحكومة مقيدةً بإطار الأحكام الفرعية الإلهية، فهذا معناه أن الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوّضة لنبي الإسلام (ص) ظاهرة بلا مسمى ولا محتوى، ولابد لي من أن أبيّن هنا أن الحكومة إنما هي شعبة من شعب الولاية المطلقة لرسول الله (ص)، وهي واحدةٌ من الأحكام الأولية في الإسلام، ومقدمةٌ على كافة الأحكام الفرعية بما فيها الصلاة والصوم والحج و...، إن بإمكان الحكومة المنع والحيلولة دون أي أمر تراه مخالفاً لصالح الإسلام ما دام كذلك، سواء كان عبادياً أم غير عبادي"[1].

والفهم الصحيح لمراد الإمام الخميني من الولاية المطلقة للفقيه يتوقف على بيان مجموعة أمور هي:

---

(1) صحيفة نور ٢٠: ١٧٠، نشر سازمان مدارك فرهنكى انقلاب اسلامي.

للحاكم الشرعي ــ مؤقتاً ــ إصدار حكم حكومي غير متناسب والحكم الشرعي طبقاً للمصلحة الأهم، وعليه فولاية الفقيه ليست مقيدةً من ناحية الأحكام الشرعية، وليست محدودة ومشروطة بها بل هي مطلقة حتى من هذه النواحي.

وتُشاد هذه النظرية على رؤية خاصة للدولة وموقعها في الإسلام، وبالرغم من أن الإمام الخميني أبدى اهتماماً خاصاً في أواخر عمره الشريف بشرح هذه النظرية وتبيينها، بيد أن جذور هذا التفكير كان واضحاً في دروسه في البحث الخارج منذ أن كان في النجف الأشرف. فمن وجهة نظر الإمام الخميني الإسلام هو الدولة عينها بشؤونها المختلفة، بحيث تكون الأحكام الشرعية شأناً من شؤون هذه الدولة، وهذا يعني أن الأحكام الشرعية ليست مقصودةً بالذات وليست هدفاً كذلك، وإنما هي وسائل للدولة الإسلامية بغية نيل العدالة، ومن هنا كان الحاكم والولي الفقيه حصن الإسلام كما عُرّف في النصوص.

"الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض وأمور آلية لإجرائها وبسط العدالة"[1].

---

[1] كتاب البيع۲: ٤٧٢.

القابلة للتغير والتبدل في كل عصر وزمان وفي كل منطقة ومكان، وذلك من دون أن تمتد اليد إلى الأحكام الإسلامية الثابتة لتؤثر فيها نسخاً أو إبطالاً.

لكن المقررات التي يضعها ولي الأمر بغية التطور والتقدم الثقافيَّين والحياتيَّين للناس لا تعد جزءاً من الشريعة والأحكام الإلهية بالرغم من أنها لازمة الاجراء، واعتبار هذا النوع من المقررات تابع بالطبع للمصلحة التي تفرضها، وفور زوال هذه المصلحة تزول هذه القوانين تلقائياً. أما الأحكام الإلهية والتي تمثل متن الشريعة فهي ثابتة على الدوام وباقية لا يمكن لأي أحد حتى وليّ الأمر ممارسة التغيير فيها بسبب مصلحة زمانية أو إلغائها كذلك[1].

وفي قبال الرؤية التي تحصر الولاية العامة للفقيه في دائرة الأحكام الشرعية، طرح الإمام الخميني (قده) نظرية الولاية المطلقة للفقيه والتي يمكن لولي الأمر طبقاً لها ـــ زيادةً على ما في الحالات المتقدمة ـــ أن يصدر حكماً ولائياً بالرغم من وجود حكم شرعي إلزامي، وهذا معناه أن وجود الحكم الشرعي الإلزامي ليس مانعاً عن إعمال الفقيه لولايته، فإذا اقتضت مصلحة الإسلام والمسلمين يمكن

---

(١) فرازهاي از اسلام: ٧١ ـــ ٨٠، السيد محمد حسين الطباطبائي، إعداد وتنظيم السيد هادي خسروشاهي.

الأمر صلاحية منحها صفةً تشريعيةً ثانويةً حسب الظروف"[1].

ويعدّ العلامة الطباطبائي (قده) من المدافعين عن نظرية الولاية المقيدة للفقيه، فقوانين الإسلام ــ من وجهة نظره ــ على قسمين: أحدهما ثابت والآخر متغير.

والقسم الأول هو تلك الأحكام الإسلامية المنتظمة الناظرة إلى الأمور الإنسانية الفطرية والمميزات الخاصة بالإنسان نفسه، وهي أمور ثابتة وغير قابلة للتغير والتحول، وهو ما يسمّى بالدين والشريعة الإسلامية.

أما القسم الثاني فهو المقررات والقوانين القابلة للتغير والتي تختلف بحسب اختلاف الزمان والمكان، وهذا القسم منوط بنظر النبي وخلفائه والمنصوبين من طرفه كأثر من آثار الولاية المطلقة، وذلك في إطار المقررات الدينية الثابتة، وطبقاً للمصالح الزمكانية. لكن القسم الثاني هذا لا يحسب جزءاً من الدين والأحكام والشرائع السماوية اصطلاحاً.

إن تغير الأوضاع يفرض تغير المقررات والقوانين، وهذا ما يجعل من مبدأ صلاحيات الوالي استجابة إسلامية لحاجات الناس

---

[1] اقتصادنا: ٧٢٥، الشهيد محمد باقر الصدر.

لتشخيصه للأهم والمهم ــ تطبيق الأهم، والحيلولة دون تطبيق الحكم المهم.

والنقطة المثيرة للبحث هنا تدور حول قدرة الفقيه ــ ومن دون استدعاء أمر أهم آخر ــ على منع حكمٍ شرعي معين، كأن يمنع المسلمين من الذهاب إلى الحج الواجب في مدة محدّدة، وهكذا في الحالات التي يوجد فيها حكم شرعي إلزامي سواءٌ كانه وجوبياً أم تحريمياً، هل يمكن للفقيه أن يجعل حكماً آخر مخالفاً للحكم الإلزامي؟

وهنا يرى المدافعون عن نظرية الولاية المقيدة للفقيه أن مجال الحكم الولائي مخصّص بحالة عدم وجود حكمٍ إلزامي في البين، فولاية الفقيه في إصدار الحكم الولائي محدّدة بالأطر الشرعية، ولا يمكنه أن يصدر حكماً ولائياً على خلاف واجب أو حرام تبعاً لتشخيصه المصلحة. وبعبارة أخرى هناك موارد سكتت فيها النصوص الشرعية عن بيان حكمٍ معين، وفي هذه الموارد يمكن للفقيه سدّ النقص القانوني فيها بوساطة إصدار أحكام ولائية، لكن هذا السكوت أو النقص القانوني ليس من باب وجود نقص أو إهمال في الشريعة، بل إن طبع القضية يستدعي سكوتاً على هذا الصعيد، وعلى حد قول الشهيد الصدر (ره): "إن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حددت للمنطقة أحكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الأصيلة مع إعطاء وليّ

المغرب، كما ويستنبط إباحة الزواج وتطبيقاته المتعددة، أي أن بإمكان الفرد اختيار زوجته من بين الأسر والطوائف والأعراق المختلفة، أما كيفية تنفيذ الحكم وكذا أصل وجوده فالفقيه لا علاقة له بهما، وبالتالي فهو مجرد مدرك وكاشف لما في الشريعة.

أما الحكم الحكومي ففيه عنصر الجعل والتنفيذ، فالفقيه الجامع للشرائط يقوم بنفسه بجعل الحكم كما أن كيفية تطبيقه ترجع إليه، ومن هنا ينسب الحكم نفسه إليه هو، فإذا منع الولي الفقيه ــ وفقاً لتشخيصه للمصلحة ــ عن شراء نوعٍ معينٍ من السلع والبضائع، أو حرّم التجارة مع بلدٍ معين، فإنه بذلك يكون قد أصدر حكماً حكوميّاً لا انه اكتشفَ حكماً عن طريق الاستنباط الفقهي، وكذلك يمكنه تنفيذ حكمٍ شرعيٍّ والاصرار الشديد على تطبيقه، كما يمكنه أن ينتقي من بين طرق التطبيق طريقاً معيناً ثم يقوم بالتشديد عليه، فمثلاً التجارة ما بين الدولة الإسلامية وبقية البلدان والدول الإسلامية وغيرها أمرٌ مباح، كما أن له تطبيقات متعددة، لكن الولي الفقيه وفقاً للمصلحة المشخّصة عنده يمكنه أن يجيز ــ فقط ــ تجارةً خاصةً من البضائع مع المناطق التي يقطنها خصوص المسلمين، ويمنع الدولة الإسلامية من التجارة مع البلدان غير الإسلامية.

المظهر الآخر للحكم الولائي تطبيق الحكم الأهم في موارد تزاحمه والمهم، فقد تحصل حالات يتزاحم فيها حكمان شرعيان ويكون تقديم أحدهما موجباً لطرح الآخر، فهنا يمكن للفقيه ــ وفقاً

صلاحيات الولي الفقيه، فمن وجهة نظره، الولاية العامة للفقيه ليست مشروطةً بالأحكام الأولية للشريعة، وبالتالي يمكن للفقيه تجاوزها، ولأجل الفهم الصحيح لنظرية الولاية المطلقة للفقيه من الضروري تشريح ماهية الحكم الحكومي، وتحليل المراد من الولاية المقيدة للفقيه.

الحكم الحكومي والولاية المطلقة للفقيه

للفقيه ولاية على الإفتاء، كما له الولاية أيضاً على إصدار الحكم الولائي، وهناك تمايز واضح بين الفتوى والحكم الولائي، فالفتوى عبارة عن استنباط الأحكام الشرعية، والمجتهد يكشف بجهده الفقهي حكم الشارع وموقفه، وعمل الفقيه في الإفتاء فهم رأي الشارع، أما في الحكم الولائي الحكومي فالفقيه يقوم بإنشاء الحكم، فهو يصدره لا أنه يخبر عن حكم الشارع في مسألة ما، لكن الفقيه في الحكم الحكومي يلاحظ ـــ دائماً ـــ نظر الشارع وأصوله ومبانيه، كما يأخذ بعين الاعتبار مصلحة الإسلام والمسلمين، لكنه على أي تقدير يقوم بإصدار الحكم لا أنه يفهمه أو يعلن عنه.

فالكشف قوام الاستنباط الفقهي، أمّا الحكم الحكومي فقوامه الإنشاء والجعل والتنفيذ، والفقيه في الفتوى والاستنباط لا يقوم بجعل الحكم، ولا بتنفيذه، وإنما يعمل على كشفه، فهو يكتشف وجوب صلاة العشاء وأن لها مصداقاً واحداً لا أكثر، وهو أنها بعد صلاة

المجتمعات والملل المختلفة، إلى رئيس جمهوريتهم، أي تلك الأمور المرتبطة بحفظ النظام والأمّة[1].

والجدير بالبحث والتأمل، في نظرية الولاية العامة للفقيه، هو العلاقة بين الأحكام الحكوميَّة والولائية للفقيه والأحكام الشرعية الثابتة، فهل أن دائرة ولاية الفقيه تمنحه حق إعمال ولايته بما يخرج عن دائرة الأحكام الشرعية، ليصدر حكماً يتجاوز فيه أحكام الشرع ويخالفها؟

ويرى بعض أنصار ولاية الفقيه تأطّر الولاية بنطاق الأحكام الشرعية، ومن هنا لا يمكن رفع اليد عن حكم شرعي بآخر ولائي، وحتى ولاية النبي الأكرم (ص) محدودة ــ هي الأخرى ــ بحدود الشريعة الغرّاء[2]، وبناءً عليه فإن الولاية العامة للفقهاء محدودةٌ بحدود الشريعة وليست مطلقة.

لكن الإمام الخميني (قده)، وبطرحه نظرية الولاية المطلقة للفقيه، أبدى تفسيراً جديداً للحكم الحكومي والولائي وللمجال

---

(١) الهداية إلى من له الولاية: ٥٨، أحمد صابري الهمداني، تقرير أبحاث آية الله الكلبيكاني، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

(٢) م، ن: ٤٣.

العامة؟ وما هي نوعية المسائل التي يحال إليه أمر القرار والتصميم فيها؟

وإذا أردنا طرح هذا السؤال آخذين بعين الاعتبار مبدأ مشروعية ولاية الفقيه فإن صورة المسألة سوف تكون على الشكل الآتي: ما هو الميزان وما هي الأمور التي ينوب فيها الفقيه العادل الذي تستمد ولايتـــه من ولاية المعصومين (ع)، وإلى أي حدّ يتمتع بشؤون ولايتهم (ع)؟

يعتقد المؤمنون بالولاية السياسية للفقيه ـــ والتي تتجاوز القضاء والأمور الحسبية ـــ بولايته العامة عادةً، ومعنى هذا العموم في الولاية ـــ أو الولاية العامة ـــ أن الفقيه الجامع للشرائط يملك النيابة عن المعصوم (ع) في شؤون الولاية والحكومة كافة باستثناء بعض الأمور التي قام دليل خاص على اختصاصها بالمعصوم نفسه، كما هي الحال عند من يرى الجهاد الابتدائي محصوراً بيد المعصوم(ع)[1].

ويتفق المدافعون عن ولاية الفقيه العامة على أن شأن الفقيه الجامع للشرائط هو التدخل في الأمور التي يرجع فيها الأفراد، في

---

(1) كتاب البيع٢: ٤٧٩ ـــ ٤٩٦.

مشروعية الدولة الدينية، وبعضٌ من هؤلاء يرى الفقاهة شرطاً من شروط من ينتخبه الشعب، أي أن الشعب يمنح المشروعية لولاية أحد الفقهاء العدول الجامعين للشرائط؛ وذلك عن طريق الانتخاب والبيعة.

دائرة ولاية الفقيه

أشرنا، لدى تحليل فلسفة ولاية الفقيه، إلى تشريع هذه الولاية لجبر النقص الموجود في المجتمع من حيث هو مجتمع، فالمجتمع الذي يريد أن يكون إسلامياً، وأن يتناسب في حياته الجمعية مع الإسلام وتعاليمه وقيمه، وأن يعثر في ظل الوحدة الجمعية على تنميته وتقدّمه بحاجة إلى قائد عادل عالم بالإسلام وخبير يسعى لمناغمة هذه الحركة الجمعية مع مصالح الإسلام والمسلمين، ويحفظ بعون ولايته وإشرافه استقلال المجتمع الإسلامي وكيانه والأصول والقيم الدينية والإنسانية.

وهذه الفلسفة تفرض، في حدّ ذاتها، تمركز دائرة ولاية الفقيه في الأمور العامة للمجتمع فيما تخرج ساحة الفرد والأفراد وحياتهم الخاصة عن مجال هذه الولاية، ذلك أنه ليس ثمة نقص فردي في تدبير أمور الحياة الخاصة، وليس هناك قصور حتى تكون هناك حاجة للراعي والولي أو لأي شخص آخر، وبناء عليه فالأمور المرتبطة بالولي الفقيه هي تلك الأمور التي ترتبط في بقية الأنظمة السياسية بأعلى سلطة سياسية في المجتمع، أي المجال الاجتماعي العام.

والسؤال: ما هو الميزان الذي يملكه الفقيه في هذه الدائرة

هذه الحكومات، في بعض الأحيان، ذات مقبولية ورضا عام من جانب المسلمين، ذلك أن مقبولية الحكومة تغاير مشروعيتها.

وطبقاً لهذا المبنى جاء، في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية المبنية على ولاية الفقيه، أن الدستور ورئاسة الجمهورية لابد من إمضائهما ــ بعد التصويت والانتخاب ــ من قبل القائد، ذلك أن محض تصويب جماعة لقانون معين ووضعه في رأي الأكثرية لا يستدعي لزوم إطاعته شرعاً ما لم يقم من يملك الولاية الشرعية من طرف الشريعة الحقّة على التقنين والتنفيذ بإنفاذ هذا الأمر وإعلان مطابقته مع الشريعة، ومن هنا كانت أوامر رئيس الجمهورية وجهاز الدولة ونواهيهم منوطة بهذه الخطوة من القيادة، ذلك أن محض الرأي الشعبي العام لشخص معين لا يجعله صاحب ولاية شرعية على ممارسة الحكم.

ويتقارب هذا البحث ودور الشعب في النظام السياسي الإسلامي، فهل يمنح رأي الأكثرية المشروعية أو المقبولية فقط؟ وبدورنا سندرس العلاقة بين الإسلام والديمقرطية وموقع الشعب في النظام السياسي الإسلامي المبني على ولاية الفقيه بعد البحث في دائرة ولاية الفقيه.

والجدير ذكره، هنا، أن بعض منكري ولاية الفقيه "المنصوبة"، ممَّن لا يرى كفايةً في دلالة الأدلة، يعدّ رأي الشعب وبيعته مبدأ

وشاملاً، ومثالاً على ذلك التساؤل الآتي: لماذا يجب الالتزام بالقوانين المصوّبة من قبل المجلس والبرلمان؟ لماذا تجب إطاعة الأوامر والنواهي التي تصدرها الحكومة؟ ما هو الملزم لرعاية الضوابط والقواعد الأمنية والقضائية في البلاد، وما هو السبب في ضرورة إطاعتها؟

إنّ حق التقنين وإصدار الأحكام ـــ من وجهة نظر الإنسان المسلم ـــ لله تعالى ولأولئك الذين يملكون الولاية من قبله، ومن هنا ليس من حق أي أحد ـــ فرداً كان أو فئةً ـــ ممارسة الأمر والنهي والتقنين والتشريع ما لم تكن ولايته على هذه الأمور ثابتة، ومن هنا فمجرّد حصول شخصٍ ما على آراء من محافظة معينة، ومن ثم دخوله إلى المجلس والبرلمان نتيجةً لذلك لا يعطيه الحق في سنّ القوانين على من لم يقم بانتخابه ما لم يجز على المجوّز الشرعي، بل بإمكان الذين وكّلوه أنفسهم ضرب قوانينه بعرض الجدار، ذلك أن رأيهم لا يمنحه حقّ التقنين ما لم يجز على هذا الحق ممن له الولاية على هذا الأمر ويفوّضه فيه.

ويجري هذا البحث أيضاً في حق السلطتين التنفيذية والقضائية، فالمتصدي لأمر القضاء، إذا كان منصوباً من طرف شخص ذي ولاية مشروعة، فإن أمر القضاء من قبله يكون ـــ حينئذٍ ـــ مشروعاً، ذلك أن رواياتنا تجعل ولاية الأشخاص الفاقدين لشروط قيادة المجتمع الإسلامي ولاية جور وطاغوت، كما تذكر عمالها وقضاتها بوصفهم عمّالاً للظلمة والطواغيت حتى لو كانت

الولاية السياسية المشروعة من الله تعالى. وبعبارة أخرى: ليس ثمة محذور عقلي في أن يكون الله تعالى ــ خالق الوجود وصاحب القدرة المطلقة ــ قد اختار السكوت عن الولاية السياسية موكلاً أمر انتخاب الولي السياسي للأمة نفسها، ومن هنا لا يثبت التمسك بآيات من قبيل **﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾** (البقرة: **الآية١٦٥**)، أو **﴿لاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ﴾** (الكهف: الآية٣٩)، ــ والتي تحكي عن انحصار القدرة والمشيئة المستقلة بالله تعالى ــ من الناحية المنطقية ضرورة نشوء القدرة الاعتبارية والجعلية المسمّاة بالولاية السياسية عنه تعالى، وبناءً عليه فانتساب ولاية المعصومين السياسية ــ وكذلك ولاية الفقهاء العدول ــ لله تعالى إنما يستند إلى الأدلة التي تثبت مثل هذا الحكم الاعتباري، وما لم تكن هذه الأدلة الواضحة والبينة موجودةً فلا يمكننا نسبة مشروعية الولاية السياسية للنبي والأئمة (ع) إلى الله تعالى واعتبارها ناشئةً عن حكمه ونصبه بالتمسك بأمور من قبيل الخالقية والقدرة التكوينية الإلهية.

فعلى أساس نظرية الولاية الانتصابية للفقيه ــ التي تربط في نهاية المطاف مشروعية الزعامة السياسية للفقيه العادل بالحكم الإلهي ــ تستند مشروعية كافة المؤسسات الموجودة في الحكومة والدولة إلى حكم الولي الفقيه، وتؤدي ولايته السياسية إلى مشروعية باقي المؤسسات الموجودة في جهاز السلطة، ذلك أنها لو لم تكن من تنفيذات الولي الفقيه فإن السؤال حول مشروعيتها سيبقى قائماً

والمعنوية المعبّر عنها بالولاية الكليّة، أي مقام "ولي الله"، فمقام ولي الله مقام واقعي تكويني ليس قابلاً للنصب والجعل، ويصل صاحب هذا المقام إلى هذه الدرجة إثر كمالات روحية ومعنوية، ومن الطبيعي أن منشأ كلتا الولايتين هو الله تعالى، صاحب القدرة الخارجية التكوينية ومالك حق الحكم والتشريع، كما أن الولاية التشريعية والتكوينية له، وهو الذي يمارس الخلق بهذه الولاية وإصدار الأحكام والتشريع بالولاية التشريعية **﴿أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾** (الأعراف: الآية٥٤)، **﴿إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾** (آل عمران:١٥٤).

وترتبط الولاية السياسية ـــ انطلاقاً من كونها أمراً جعلياً واعتبارياً ومن مقولة الأحكام ـــ بالولاية التشريعية لله تعالى، وحيث إن أمر التقنين والتشريع بيده سبحانه يمكنه أن يعطي هذا المنصب الجعلي والاعتباري للشخص الذي يحوز سمات خاصة، وحتى يتحدد لنا الأشخاص المجعولون لهذا المنصب الاعتباري لا بد من التوجه شطر النصوص الدينية أو حكم العقل ـــ على تقديره ـــ القاضي في حقّ بعض الأشخاص بهذا الحكم الاعتباري المسمّى بالولاية.

ولتوضيح هذه المسألة ـــ وهي صيرورة السلطة السياسية المشروعة في المجتمع الإسلامي في جذورها إلى الله تعالى ـــ لابد من الاستناد إلى الآيات التي تحصر الولاية التشريعية والحاكمية الحقوقية به تعالى، وإلاّ فالآيات التي تدل على ولايته التكوينية وقدرته وعظمته لا يمكنها ـــ من ناحية منطقية ـــ التعبير عن ضرورة انبثاق

وعليه يتمّ الجواب في نظرية ولاية الفقيه عن التساؤلين المتقدمين، فعلى أساس النصوص الدينية يتمتع الفقيه بحق الحكومة في زمن غيبة الإمام المعصوم (ع)، وهو يمارس حق الأمر والنهي في الإطار العام والاجتماعي لمجتمع المسلمين من خلال ولايته السياسية وانتصابه لهذا الأمر من طرف المعصومين أنفسهم، ومن هنا تصبح إطاعة أوامره ونواهيه أمراً واجباً ولازماً، ذلك أن حاكميته الحقوقية مستمدّة من أشخاص ألزم بإطاعتهم في النص القرآني، ومن هنا عدّت بعض الروايات مخالفة الأحكام الحكوميَّة للفقيه العادل المنصوب للولاية والحكومة على حدّ مخالفة الأحكام الإلهية، ففي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة ـــ أحد الأدلة على ولاية الفقيه ـــ جاء في كلمات الإمام الصادق (ع): **"فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والراد علينا الراد على الله، وهو على حدّ الشرك بالله"**[1].

ومن الضروري الإشارة إلى أن الولاية السياسية للفقيه، وأيضاً الولاية السياسية للمعصومين (ع)، من مقولة الاعتباريات والمناصب الاجتماعية، ولا ربط لها بالولاية التكوينية وبالمقامات الروحية

---

(١) أصول الكافي١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني.

ومن ضرورات المذهب الشيعي أن الأئمة (ع) جرى نصبهم من جانب الرسول الأكرم بأمر إلهي، وواحد من التراعات الأساسية بين الشيعة والسنة يكمن في أنه هل لازم النبي (ص) الصمت في موضوع نصب الإمام أو أنه نصب شخصاً للإمامة والولاية على المسلمين من بعده؟ وروح التشيع ولبّه هو الاعتقاد بهذا الأمر، أي أن النبي (ص) نصب ــ وبأمر إلهي ــ في غدير خم وغيره علياً، إمام المتقين وأمير المؤمنين (ع)، للولاية والإمامة، وقد صرح بذلك، فالولاية السياسية له ولأولاده ــ كما هي الحال في الولاية السياسية للنبي نفسه ــ كانت بنصب ونص وحكم إلهي، كما جرى تفصيل ذلك كلّه في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ووفقاً لما تقدم، تصبح ولاية الفقيه فرع من ولاية النبي وأهل البيت (ع)، كما أن ولاية هؤلاء المعصومين منبثقةٌ عن الولاية والحاكمية الإلهية لله تعالى، فالله تعالى يعرّف نفسه في القرآن الكريم وليّاً حصريّاً وحاكماً وحيداً لا منازع له، **﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيّ﴾** (الشورى: الآية٩)، **﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّه﴾** (الأنعام:٥٧، ويوسف ٤٠ ــ ٦٧)، **﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيّ﴾** (البقرة: الآية١٠٧)، **﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّه﴾** (المائدة: الآية٥٥).

إن لزوم إطاعة الله تعالى حكم عقلي، والله ــ الذي أمر العقل بطاعته واتباعه ــ أمر باتباع أوليائه أيضاً وطاعتهم، **﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** (النساء: الآية٥٩).

الديمقراطية النخبوية، ومن وجهة نظر هؤلاء، لا تعني الديمقراطية ــ ولا يمكنها أن تعني ــ قدرة الناس عملاً على ممارسة الحكم في إطار مفهوم مشخّص من قبيل "الشعب" و "الحكومة"، بل تعني فقط أن بإمكان الناس الموافقة على الأشخاص الذين سيحكمونهم أو رفضهم، ومن هنا يمكن توصيف جانبٍ من الديمقراطية بقولنا:الديمقراطية حكومة السياسيين[1].

إن الوضع الثقافي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات الغربية يفيد بوجود معاناة حقيقية ومأزق جاد ليس فقط للتفسير الكلاسيكي للديمقراطية بل لكافة أشكالها، من الديمقراطية النخبوية إلى الديمقراطية التعددية، ويؤكّد الإصلاحيون الغربيون الناقدون للواقع على هذه الآفات والمشكلات بشكل كبير.

ويمكن ذكر بعض هذه الآفات على الشكل الآتي:

١ ــ يتعاطى أفراد الشعب عادةً مع الأمور الاجتماعية والسياسية بشكل غير مسؤول، فهم يمارسون في أمورهم الشخصية منتهى الدقة، بل يعيشون حالةً من الوسواس، أما في الأمور الاجتماعية والسياسية فإنهم يقيمونها على أساس التسامح، فالمنتخبون

---

[1] مدلهاي دموكراسي: ٢٥٤ ــ ٢٥٥، ديفيد هلد، عباس مخبر.

عموماً ضعافٌ عادة، ومستعدون لتقبل الضربات والهزّات العاطفية القوية التي تهيّئهم للتأثر بالعوامل الخارجية.

٢ ــ بالرغم من اتكاء الليبرالية الديمقراطية على مبدأ الرضا (consent) ورؤيتها أنّ الوصول إلى السلطة السياسية مرهونٌ بالفوز بالانتخابات، ومساهمة الشعب في العمل السياسي وسنّ القوانين عن طريق مشاركته في انتخاب ممثليه، إلا أن هذه الديمقراطية لا تسمح بوصول أصوات الأفراد المستقلين الذين لا يملكون تشكيلاً مؤسساتياً من أمثال الفقراء والعاطلين عن العمل والذين لا عوائل لهم والنساء ربّات البيوت، ذلك أن مثل هؤلاء يفتقد الصوت السياسي الرسمي، فيما تستفيد ــ في الأغلب ــ الطبقات والفئات الخاصة[1].

٣ ــ إن استفادة السياسيين المتزايدة من الفنون الدعائية تضع أي نوع من المفاهيم المؤمنة بالفرد أمام تحدٍّ جادّ، من قبيل مفاهيم "الشعب الحاكم أساس الدولة الحاكمة" و "الشعب يفي بدور السلطة الضابطة والمراقبة للدول الحاكمة"، فنحن لا نواجه في عالم السياسة "الإرادة العامة والشعبية الأصيلة"، وإنما نتواجه غالباً والإرادة المصطنعة، فالإرادة العامة تعبّر اليوم عن حصيلة الظواهر

---

(1) Political Ideologies, Andrew Heywood PP٢٨٢ - ٢٨٤

السياسية والأنشطة الدعائية والسياسية للفئات الخاصة، وذلك بدلاً من أن تكون عنواناً عاملاً وأصيلاً وأساسياً يحرّك عجلة الحياة السياسية[1]. ووفق اعتقاد هاربرت ماركوزه: "إن وسائل الإعلام والدعاية توجد في نفس الشعب نوعاً من الشعور الكاذب، أي تلك الوضعية التي لا يدرك فيها هذا الشعب مصالحه الواقعية"[2].

٤ ــ يُحكم التجار الكبار وأصحاب السلطة الاقتصادية الذين يمثلون فريقاً نخبوياً اجتماعياً قبضتهم لا على الاقتصاد بشكل خفي بل على القمم السياسية أيضاً، إن كافة الفئات السياسية المنظمة والمأسسة تتأثر بدرجة ما بهذه القوى الاقتصادية العملاقة، بل في الكثير من الموارد تقوم هذه القوى السياسية بعكس صوت قوى المال والاقتصاد ونداءاتها، وكثيراً ما تتبلور مساهمة الشعب في أنشطة الدولة في الليبراليات الديمقراطية الحالية عن طريق النيابة والممثلين، ويجري انتخاب هؤلاء النواب من دون دقّة لازمة من طرف الشعب نفسه، وفي أكثر الأحيان يتأثر هذا الانتخاب أساساً بأساليب الدعاية المنظمة والمأسسة وبالتوجيه اللامرئي من جانب أصحاب القوى المالية والاقتصادية، ومن الطبيعي وفقاً لذلك أن

---

(١) مدلهاي دموكراسي: ٢٦٥.

(٢) م، ن:٣٤٧.

يكون الأشخاص المنتخبون حامين ومدافعين عن مصالح الفئات الاقتصادية وأصحاب النفوذ المالي المتحالفين معهم.

أما الديمقراطية التعددية فبالرغم من إصرارها الشديد على مؤسسات المجتمع المدني والتعددية السياسية الاجتماعية، بيد أنها لم تستطع التفوّق على نقاط الضعف هذه، ففي أكثر المجتمعات المدنية تطوراً، لا تزال الأيدي المالية الخفية تملك في قبضتها وسائل الإعلام والدعاية العملاقة وتصنع من وراء الستار مجريات الساحة السياسية.

لابد للمجتمع الإسلامي الساعي في العالم المعاصر لتحقيق أنموذجه الديمقراطي الخاص الممتزج بالتعاليم الدينية، لابد له من سدّ الطريق على هذه الآفات بالمقدار الممكن، إن وجود الأحزاب السليمة، والارتباط بالإسلام وموازينه وبالدستور، ووجود المطبوعات الحرّة البعيدة عن التزوير والتلاعب واصطناع الأجواء والتي تلعب في الواقع دوراً أساسياً مستقلاً في التوعية ونقل المعلومات، وكذلك تخفيض دور الدعاية، والرقابة والإشراف على كيفية تدخل قوى الاقتصاد في السياسة والانتخابات... ذلك كله من جملة التمهيدات التي لابد من ملاحظتها بشكلٍ جادٍّ لتبديل الديمقراطية إلى وسيلة منتجة على طريق تأكيد عنصر مشاركة الشعب والرقابة والإشراف الجماهيري في مختلف شؤون الدولة الدينية.

الخاتمة

لقد تكفلت الفصول الأربعة لهذا الكتاب بوضع ترسيم إجمالي ــ غير جامع بالدقة ــ عن الدولة الدينية من وجهة نظر الإسلام، وقد شكل الميل للفلسفة السياسية والدفاع النظري عن الفكر السياسي الإسلامي الصبغة الغالبة على مطالب الكتاب وموضوعاته، ما أدى إلى تخفيف حجم المطالب المربوطة بالفقه السياسي الإسلامي وكيفيتها، وبالتالي عدم التعرض للكثير جداً من المطالب الأخرى التي يمكن ذكر مسائل الحقوق الدولية الإسلامية من بينها، وكذلك بحث العلاقة بين الدولة الدينية وحقوق المواطنين والأفراد وحرياتهم، وهو من أهم مباحث الحقوق الأساسية، فعلى كل نظام سياسي تعيين منهجه المتَّبع في الجمع بين هاتين الضرورتين، أي ضرورة تمتع الدولة بالقدرة السياسية وإقرار الأمن والنظام العام، ما يفرض تدخلاً مباشراً من جانبها في مختلف المجالات الاجتماعية وتحديد أنواع العلاقات الفردية والاجتماعية وتنظيمها، وضرورة حفظ كرامة الأفراد في المجتمع وحريّاتهم وحقوقهم، إن التنظيم الدقيق والموفّق لهذه العلاقة

بين الدولة والحريات وحقوق الأفراد يعد من أكثر مباحث النظام السياسي إشكالاً وتعقيداً، إضافة إلى أنّه أكثرها أساسيةً وبنيوية.

أما على صعيد الكلام السياسي، وتبيين الفكر السياسي الإسلامي فلا يدّعي هذا الكتاب استيعاب ذلك كله، فبعض الرؤى المنافسة في الفلسفة السياسية لم تجر قراءتها ونقدها بشكل جاد ومستقل فيه، وإنما أكتفي إزاء بعض النظريات والأفكار بتقييمٍ هامشيٍّ لها في بعض الموارد.

إننا نأمل من المؤمنين برشد وتعالي الثقافة الدينية وشموخ هذا البلد الكريم (إيران) القيام بسعيٍ حثيثٍ وعميقٍ وعلميٍّ بمضاعفة غنى هذه المباحث ورفعتها، وذلك ببركة الجمهورية الإسلامية الإيرانية وانفتاح أجواء البحث والحوار في مجال الفكر السياسي الإسلامي، وأن نرى يومياً الجهود التحقيقية والمنصفة الجديدة على هذا الصعيد.

* * *

مصادر الكتاب

المصادر الفارسية

١- فرهنگ ودين، ميرجا ايلياده، هيأت مترجمان، طهران، طرح نو، ١٣٧٧هـ ش.

٢- خرد وسياست، مجموعه مقالات، ترجمه عزت الله فولادوند، طهران، طرح نو، ١٣٧٧هـ ش.

٣- نظريه هاى دولت، آندرو وينسنت، حسين بشيريه، نشر نى، ١٣٧١هـ ش.

٤ - فلسفه دين، جان هيك، بهرام راد، انتشارات بين المللى هدى، ١٣٧٢هـ ش.

٥ - تفسير تسنيم، عبد الله جوادى آملى، نشر إسراء، ١٣٧٨ هـ ش.

٦ - فلسفه روشنفكري، آرنست كاسيرر، يد الله موقن، طهران، انتشارات نيلوفر، ١٣٧٠هـ ش.

٧ - قصة ارباب معرفت، عبد الكريم سروش، طهران، مؤسسه فرهنگى صراط، ١٣٧٣هـ ش.

٨ — سر بر آستان قدسى دل در گرو عرفى، مجيد محمدى، طهران، نشر قطره، ١٣٧٧هـ ش.

٩ – هرمنوتيك كتاب وسنت، محمد مجتهد شبستری، طهران، طرح نو، ١٣٧٥هـ ش.
١٠ – حكمت وحكومت، مهدی حائری يزدی، انتشارات شادی، ١٩٩٥م.
١١ – حكومت ولائی، محسن كديور، نشرنی، ١٣٧٧هـ ش.
١٢ – پيرامون وحی ورهبری، عبد الله جوادی آملی، طهران، انتشارات الزهراء.
١٣ – فرازهايی از اسلام، سيد محمد حسين الطباطبائي.
١٤ – صحيفه نور، نشر سازمان مدارك فرهنگی انقلاب اسلامی.
١٥ – مدارا ومديريت، عبد الكريم سروش، طهران، انتشارات صراط، ١٣٧٦هـ ش.
١٦ – كابيتاليسم، سوسياليسم ودموكراسی، جوزف ا. شومبيتر، حسن منصور، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٥٤هـ ش.
١٧ – جامعه دينی جامعه مدنی، أحمد واعظی، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، طهران، ١٣٧٧هـ ش.
١٨ – فرهنگ ودموكراسی، كی ارمه، مرتضی ثاقب فر، انتشارات ققنوس، طهران، ١٣٧٦هـ ش.
١٩ – مدلهای دموكراسی. ديويد هلد، عباس مخبر، طهران.

المصادر العربية

١ – الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ظاهر، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣م.

٢ – الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية.

٣ – العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٢م.

٤ – الإشارات والتنبيهات، عبد الله بن سينا، دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣ هـ ق.

٥ – مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الخوئي، مطبعة النجف، ١٣٨٦هـ ق.

٦ – الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢م.

٧ – الإسلام ونظام الحكم، علي عبد الرازق، القاهرة، ١٩٢٥م.

٨ – سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٥م.

٩ – فقه الخلافة وتطورها، عبد الرازق أحمد السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

١٠ – نظام الحكم في الأسلام، محمّد فاروق النبهان، مطبوعات جامعة الكويت،١٩٨٧م.

١١ – تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، أبو جعفر الطبري، دار المعارف، مصر.
١٢ – نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٠م.
١٣ – العلمانية ونهضتنا الحديثة، محمد عمارة، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٦م.
١٤ – الميزان، محمد حسين الطباطبائي، طهران، دار الكتب الإسلامية.
١٥ – دراسات في ولاية الفقيه، حسين علي منتظري، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٨هـ ق.
١٦ – أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني.
١٧ – بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي.
١٨ – وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي.
١٩ – نظام الإسلام الحكم والدولة، محمد المبارك، القاهرة،١٩٧٤م.
٢٠ – الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٦هـ ق.
٢١ – تاريخ العلامة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون.
٢٢ – الاقتصاد في الإعتقاد، أبو حامد الغزالي، القاهرة، ١٣٢٧هـ ق.
٢٣ – أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، اسطانبول، ١٩٢٨م.

المصادر الإنكليزية

١ - Encyclopedia of the social science, edited by Edvin R. A. Seligman vol XIII the macmillan company ١٩٥٣.

٢ – Political Ideologies, Andrew Heywood, St Martin's Press New York ١٩٩٢.

٣ - Contemporary Ideologies, Lyman tower sargent wads worth Inc, ١٩٩٠.

٤ – Theorizing citizenship edited by Ronald Beiner, state university of New York Press.

* * *

المحتويات

يهدف هذا الكتاب إلى القيام ببحث توصيفي تحليلي لأهم الموضوعات المطروحة على صعيد الدولة الدِّينيَّة، كما يسعى، وضمن الحدّ الممكن، إلى تقديم بيانات منطقيَّة ومستدل عليها لجملة من الشُّبهات والهواجس الفكريَّة التي عصفت، في الآونة الأخيرة، وركَّزت نشاطها على مسألتي قبول الدَّولة الدِّينيَّة ومشروعيتها.



حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥ - تلفاكس: ٠١/٢٧٣٦٠٤ - ص.ب: ٢٤/٥٠
E-mail: feqh@islamicfeqh.org - magazine@alminhaj.org

